Printed with the assistance of the Adam Schall von Bell e. V., Germany

RECHERCHES
PUBLIÉES SOUS LA DIRECTION DE L'INSTITUT DE LETTRES ORIENTALES DE BEYROUTH
NOUVELLE SÉRIE
A. LANGUE ARABE ET PENSÉE ISLAMIQUE
Tome III

ABŪ-ḤĀMID AL-GHAZĀLĪ

AL-MAQṢAD AL-ASNĀ FĪ SHARḤ MA'ĀNĪ ASMĀ' ALLĀH AL-ḤUSNĀ

Arabic Text, Edited with Introduction

BY

FADLOU A. SHEHADI



DAR EL-MACHREQ ÉDITEURS
B.P. 946, BEYROUTH

DANS LA MÊME COLLECTION

Série 1 : Pensée arabe et musulmane.

3. A. N. Nader, *Le système philosophique des Mu'tazila (premiers penseurs de l'Islam).*
6. A. N. Nader, *Le livre du triomphe et de la réfutation d'Ibn al-Rawandī l'hérétique, par Abū'l-Ḥusayn al-Khayyāṭ, le mu'tazil.*
7. P. Nwyia, *Les lettres de direction spirituelle d'Ibn 'Abbād de Ronda (ar-Rasā'il aṣ-ṣuġrā).*
8. F. Jabre, *La notion de la ma'rifa chez Ghazālī.*
9. W. Kutsch, *Ṯābit ibn Qurrā's Arabische Übersetzung der* Ἀριθμητικὴ Εἰσαγωγή *des Nikomachos von Gerasa.*
11. I.-A. Khalifé, *Šifā' as-sā'il li-tahḏib al-masā'il d'Ibn Ḫaldūn.*
13. W. Kutsch & S. Marrow, *al-Farabi's Commentary on Aristotle's* Περὶ Ἑρμηνείας *(de interpretatione).*
14. M. Bouyges & M. Allard, *Essai de chronologie des œuvres d'al-Ghazālī.*
17. P. Nwyia, *Ibn 'Abbād de Ronda (1332-1390).*
18. A. Tamer & I.-A Khalifé, *Kitāb al-haft wa-l-'aẓillat d'al-Mufaḍḍal ibn 'Umar al-Ğa'fī.* 2e édition.
19. O. Yahia, *Kitāb ḫatm al-awliyā' d'al-Tirmiḏī.*
25. J. J. Houben, *Kitāb al-majmū' fi'l-muḥīṭ bi'l-taklīf de 'Abd al-Jabbār.* Vol. I.
26. S. de Beaurecueil, *Khwādja 'Abdullāh Anṣārī, mystique hanbalite (1006-1089).*
28. M. Allard, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aš'arī et de ses premiers grands disciples.*
31. F. Kholeif, *A study on Fakhr al-Dīn al-Rāzī and his controversies in Transoxiana.*
36. A. Tamer, *al-Qaṣīda al-šāfiya.*
37. A. Tamer, *Tāğ al-'aqā'id wa ma'dan al-fawā'id.*
39. C. Petraitis, *The Arabic Version of Aristotle's Meteorology.*
41. F. Jadaane, *L'influence du stoïcisme sur la pensée musulmane.*
43. M. Allard, *Textes apologétiques de Ğuwainī.*
44. G. Makdisi, *The Notebooks of Ibn 'Aqīl: Kitāb al-funūn.* Part I.
45. G. Makdisi, *The Notebooks of Ibn 'Aqīl: Kitāb al-funūn.* Part II.
46. M. Mahdi, *Kitāb al-ḥurūf de Fārābī.*
47. M. Swartz, *Ibn al-Jawzī's Kitāb al-Quṣṣāṣ wa'l-Mudhakkirīn.*
48. J. Langhade et M. Grignaschi, *Kitāb al-ḫaṭāba de Fārābī.*
49. P. Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique.*
50. F. Kholeif, *Kitāb al-tawḥīd de Māturīdī.*

Sous presse :

34. J. J. Houben, *Kitāb al-majmū' fi'l-muḥīṭ bi'l-taklīf de 'Abd al-Jabbār.* Vol. II.

Série 2 : Langue et littérature arabes.

5. H. Fleisch, *L'arabe classique. Esquisse d'une structure linguistique.* 2e édition.
16. H. Fleisch, *Traité de philologie arabe.* Vol. I.
32. A. Gateau, *Atlas nautique tunisien.* Vol. I. Édité par H. Charles.
33. A. Gateau, *Glossaire nautique tunisien.* Vol. II. Édité par H. Charles.
38. C. Hechaïmé, *Louis Cheikho et son livre « Le christianisme et la littérature chrétienne en Arabie avant l'Islam ».*

Série 3 : Orient chrétien.

4. M. Tallon, *Livre des Lettres* (Girk T'lt'oç). *Documents arméniens du Ve siècle.* Épuisé.
10. A. Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam.*
12. J. M. Fiey, *Mossoul chrétienne.*
15. M. de Fenoyl, *Le Sanctoral copte.*
20. M. Allard & G. Troupeau, *L'Épître sur l'Unité et la Trinité, le Traité sur l'intellect et le Fragment sur l'âme de Muḥyī al-Dīn al-Iṣfahānī.*
22. J. M. Fiey, *Assyrie chrétienne.* Vol. I.
23. J. M. Fiey, *Assyrie chrétienne.* Vol. II.
24. P. Khoury, *Paul d'Antioche, évêque melkite de Sidon (XIIe s.).*
27. J. Mécérian, *Expédition archéologique dans l'Antiochène occidentale. L'Église arméno-géorgienne de Saint-Thomas.*
30. J. Mécérian, *Histoire et institutions de l'Église arménienne.*
40. J. Gaïth, *Nicolas Berdiaeff, philosophe de la liberté.*
42. J. M. Fiey, *Assyrie chrétienne.* Vol. III.

Série 4 : Histoire et sociologie du Proche-Orient.

1. M. Chébli, *Fakhreddine II Maan, prince du Liban (1572-1635).* Épuisé.
2. A. Bogolioubsky, *Notice sur les batailles livrées à l'ennemi à partir du 1er juin 1770.* Épuisé.
21. S. Abou, *Enquêtes sur les langues en usage au Liban.*
35. F. Hours et K. Salibi, *Tārīḫ Bayrūt de Ṣāliḥ bin Yaḥyā.*

Nouvelle Série :

A. Langue arabe et pensée islamique.

1. A. Badawī, *Commentaires sur Aristote perdus en grec.*
2. P. Nwyia, *Ibn 'Aṭā' Allāh. Texte et traduction des Ḥikam* (sous presse).
3. F. Shehadi, *Ghazālī's al-Maqṣad al-asnā.*
4. H. Fleisch, s.j., *Études d'arabe dialectal.*
5. A. Roman, *Baššār et son expérience courtoise.*

CONTENTS OF THE ENGLISH SECTION

PREFACE

One would suppose that if printing had always been available to authors, and they were to proof-read their own works, the whole scholarly tradition of editing manuscripts would not have arisen. This is not being mentioned because in the more tedious moments of an editor's work he might wish it had been so. Rather, there is something about this sort of contingency that leads one to see the practice of editing in a certain perspective. One is reminded that the editor's work should in the end be concerned with what some author is most likely to have said. Neither is any given manuscript, nor are the doings of the editor, the final point. It is probably tempting for the tradition of scholarship to bestow institutional dignity on editorial virtuosities, and anoint the manuscripts themselves with sanctity.

Two things prompted me to undertake the present task. First, a conviction that the text is interesting and important, but not just historically and for Islam. The Ghazali of the *Maqṣad* could have intelligently joined some contemporary discussions in the philosophy of religion: those concerning the practical (i.e. moral) function of theology and religious language, the nature of the mystical goal, the logical consequences of the unknowability of God for the problem of attribution. For this reason, at least, the text merits translation, and hence the need first to establish the Arabic original. Second, none of the existing editions in print are scholarly critical editions, and they all contain many errors. If the present edition is still not completely free of mistakes, I hope, at least, that these are relatively few, and perhaps not serious ones.

When I first decided on the project Mr. Rudolph Mach was very helpful in my hunt for manuscripts. His ready knowledge of sources, both

standard and obscure, has been of great value throughout my work. I am very grateful to him. Mr. Salah Munajjid who was in Princeton in 1960-1961 offered some needed advice on the intricacies of editing. Mr. Hassan Hassan was of great help in the early stages of comparative reading. In one of the final checkings Mr. As'ad Khairallah's help was most valuable. I am not only grateful for his patience in carefully going over the typescript with me, but also for his alertness in catching several needed corrections that had escaped me. It is well understood that the end result is my responsibility alone.

I wish to thank Mrs. Leonie Menasche for the painstaking and careful job of typing the Arabic text. I also wish to thank Miss Nawal Morcos, and Mr. and Mrs. Elmessiri for their help in clearing up some of the details that at times seemed near infinite.

The staff of the Manuscript Division of Princeton's Firestone Library, especially Mrs. Randall and Mr. Clark, were extremely kind and generous in permitting me to use the Princeton Mss, as well as space and equipment in their quarters.

My acknowledgements cannot be complete without an expression of special thanks to the Rutgers Research Council for the grants that covered the expenses of this project.

INTRODUCTION

I. The Text

There seems to be no reason to doubt that the *Maqṣad* is an authentic work of Ghazali's. On the contrary, there is every reason to believe it is by him. The particular doctrines as well as the style are very Ghazalian. Furthermore, the book mentions the *Iḥyā'* in more than one place[1], and is mentioned in the *Arba'īn*, the *Mishkāt*[1], and the *Munqidh*[2].

The work is a late one, composed most likely within the last ten years of Ghazali's life, probably the last six[3].

The Printed Texts

There are several printed editions of the *Maqṣad*, although not one of them is a scholarly edition. As a matter of fact they are essentially reproductions of the same text. The earliest appeared in Cairo, in 1322 A. H.[4] (1904 A.D.), published by the Taqaddum Press, and is marked as a "first edition". At the end of this text the date of copying of the main manuscript on which it was based is given as Thursday, 15th of *Shu'bān*, 872 A.H. (1467 A.D.). Also, the claim is made that the main manuscript was checked against three others. But the book simply contains the

(1) The reader will find a listing of these cross references in Hourani's "The Chronology of Ghazali's Writings", *Journal of the American Oriental Society*, 79, 1959, p. 231.

(2) P. 107.

(3) See Hourani, *op. cit.*, on the dating of the *Iḥyā'*, the *Maqṣad* being a later work. See also W. M. Watt, "The Authenticity of Works Attributed to al-Ghazali", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1952, p. 44.

(4) Listed in Brockelmann, S I, p. 746, No. 5.

straightforward text, without footnotes to show what is textually at issue. Nor are the manuscripts identified, except for the date of the one mentioned. This text is reprinted in Cairo, in 1324 A.H.[1] (1906 A.D.) by the Sa'ādah Press, and is marked as a "second edition"[2].

There is also an edition printed in Cairo and distributed by al-Maktabah al-'Ālamiyyah, but it bears no publishing date. This turns out to be a reprint of the 1322 and 1324 text, except that the concluding reference to the manuscript source is omitted. The same is reproduced in a 1961 Cairo edition. Unlike the previous editions this one is clear in that it has paragraphs and punctuation, but it repeats their errors[3].

The Manuscripts

The following manuscripts have been used in the preparation of the final text.

1. Ahlwardt, No. 2219[4] (B)
2. British Museum, No. Or. 7357[5] (L)

(1) Listed in BROKELMANN, S I, p. 746, No. 5.

(2) I am grateful to Dr. Edwin Calverley for lending me his personal copy of this edition. Incidentally, this copy belonged to Samuel Zwemer and has his marginal comments.

(3) A footnote in an unpublished translation of the Names-Section of the *Maqṣad* by Selma Melkie (M.A. thesis, Hartford Seminary Foundation, May, 1943) refers to yet another edition she had seen in the private library of D. B. Macdonald, published in Cairo by the Amīrah al-Sharqiyyah Press. It is dated 1324 A.H., and marked as a "second edition". I have not been able to see it, but it is doubtful that it be a scholarly edition and then be ignored by later ones. Most likely it is the repetition of the same effort by a different presss. The inclusion of the phrase "second edition" makes one suspect that it might be the text published by the Sa'ādah Press in the same year. For her translation Miss Melkie used the Sa'ādah and 'Ālamiyyah editions. Incidentally, the only other translation I know of was being done three years ago by one of the students of Prof. W. M. Watt as part of a doctoral dissertation. It was supposed to be of most of the work.

(4) Universitätsbibliothek Thübingen, Depot der chem. Preuss. Staatsbibliothek; listed in Ahlwardt, vol. 8, p. 501.

(5) ELLIS and EDWARDS, *A Descriptive List of Arabic Mss*, p. 9.

3. Ahlwardt, No. 2220[1] (T)
4. Yahuda, No. 3093[2] (P_1)
5. Yahuda, No. 2907[2] (P_2)
6. Yahuda, No. 5470[2] (P_3)

I have also referred to two incomplete manuscripts: Garrett, No. 1891[3], (G), at Princeton, and a Michigan microfilm, (M)[4].

Of the six main manuscripts, B and L were relied on for the most part, and B was chosen as the primary text. These two manuscripts are the oldest I have found. B was finished on Thursday, 16th of *Rajab*, 570 A.H. (1174 A.D.), i.e. sixty-five lunar years after Ghazali's death which was in 505 A.H. (1111 A.D.). The copying of L was finished at the end of *dhī l-Ḥujjah*, or ninety lunar years after his death.

At the end of T the copying date is given as *Rabī' al-awwal*, 551 A.H. (1156. A.D.). This would put T only forty-six lunar years after the death of Ghazali. However, I share the uneasiness expressed by Alhwardt[5] over the fact that the lines which give the name of the scribe and the date are in a smaller and slightly different character handwriting. Ahlwardt believes that the handwriting of the main text belongs to a later period, probably around 700 A.H. (1300 A.D.).

In any case T was very useful. It is perhaps the most clearly and neatly written of any of the manuscripts, and the one in which omissions and other mistakes are few, and, relatively, not of the very careless kind.

B and L are clear. B has fewer omissions and other mistakes than L, although it has a few chemically caused erasures. L has some careless omissions, some relatively lengthy, although not long enough for the manuscript to be called incomplete. Besides being acceptedly the oldest I have used, B emerges in general as the most reliable. On one matter of

(1) AHLWARDT, *loc. cit.*

(2) The Princeton Mss. See n. 2, p. XVIII below.

(3) *The Garrett Collection*, p. 562.

(4) *Catalogue of Oriental Mss University of Michigan*, No. 247.

(5) *Loc. cit.*

not much importance — namely, the sequence of sections in parts Two and Three — B is incorrect, at least the microfilm I have is. This matter is discussed below under the question of sequence.

B is in 88 folios, with 21 lines on a page. There is little marginal writing. Such additions are of two kinds. 1) Those meant to add a word or phrase omitted from the main text. This is invariably in the same handwriting as that of the body of the work. A small "*ṣaḥ*" is sometimes appended to indicate the correction. 2) There are longer comments occuring in the margins of the first few pages and towards the end. These are either explicatory comments, or some relevant quotations from another source. These additions are in a handwriting that differs from that of the main text and of the omissions and corrections.

L is in 90 folios with 15 lines to each page. Very little of the marginal writing in L is explicatory. As in B the explicatory marginals are in a different handwriting. Then there are the omission notes — very few of these — and the corrections. Unlike B, the corrections in L are sometimes prefaced by "*la'allahu*", and appear in handwriting different from that of the main text. This could mean that someone other than the original scribe added them. The "*la'allahu*" might suggest that the correcting reader was, on his own, figuring out the accurate text at that point,or it might suggest that he was checking against another manuscript. The corrections are usually the 'right' ones. In two instances a marginal reference is made to other manuscripts of the *Maqṣad*[1].

The Princeton manuscripts are all later ones, although not one of them bears a copying date. P_1 was probably copied in the 10th Century A.H. (15th A.D.)[2]. P_2 was probably copied in the 11th Century A.H. (16th A.D.). It is missing the short *faṣl* Three of *fann* Two, and a small part of *faṣl* Three of *fann* Three. P_3 is the most recent of the Princeton

(1) See the edited text p. 65, n. 1, and p. 97, n. 5.

(2) For the dating of the Princeton manuscripts I have relied on the as yet unpublished descriptive catalogue of the Princeton Arabic manuscript collection which Mr. Rudolph Mach is preparing.

group, probably copied around the 11th or 12th Century (16th or 17th A.D.). Although the least legible of the three, it emerges as the most complete and reliable of them.

It has not been possible conclusively to establish affiliations among the manuscripts used. Agreements do occur on both variants and errors, on minor and crucial matters, but this is not frequent nor consistent enough to permit more than hesitant claims as to which manuscript may have relied on which, or which two or more were copied from some common source.

There are the following connections that suggest some possible groupings. T and the P mss agree frequently as against the others, and often on some crucial points. But the affiliations are such that they suggest more a common ancestry than a direct link between any two of them. The latter is ruled out at least on the ground that the omissions in these four manuscripts are not coordinated properly for such a possibility. Of the P mss, P_3 fits less neatly with T than do P_1 and P_2.

One would have said that B and L were not affiliated, except that there are striking similarities in the sequence confusions of *fann* Three[1]. But it is doubtful that L is based on B, for there are crucial readings on which L agrees with T as against B. Also there are omissions in B which are supplied in L. While it is clear that B does not belong with T, the place of L seems unclear as between B and T.

Much less clear are the connections between any of the manuscripts and the printed editions A, Az, and S. These three which are essentially the same text — having only a few minor variants the one from the other and showing idiosyncratic agreements on crucial points not to be found in either B or L or T or the P mss — must derive from a source not closely affiliated with the other mentioned manuscripts.

(1) See the discussion of the sequence question below, pp. XXII ff.

The Title

On the exact wording of the title of the *Maqṣad*, there is no unanimity among the manuscripts and printed editions of the work, nor among the references to it in outside sources[1].

One difference is as to whether the second word is "*al-asnā*" or "*al-aqṣā*". Most of the manuscripts of some of Ghazali's other works, when they refer to the *Maqṣad* seem to prefer "*al-aqṣā*"[2]. And in the text of the *Maqṣad* itself, in the second paragraph of the opening page, Ghazali refers to the explanation of the Names of God, as an exceedingly difficult task, and also calls it "*al-maqṣad al-aqṣā*"[3].

We have chosen "*al-asnā*". A glance at the listing of manuscripts and printed editions in Brockelmann, as well as the manuscripts and editions not listed there, will show that "*al-asnā*" is more commonly used. Of course, as to meaning, either word will do. The aim is at once the loftiest and the ultimate one.

A slightly more interesting question is raised by the "*fī*" that immediately follows in some versions of the title, but is omitted in others[4]. The editions in print that have been consulted omit the "*fī*". This would read as if the aim is the explanation. Ghazali himself in the second paragraph of the opening page just referred to uses the expression "*al-maqṣad al-aqṣā*" to describe the explanation, the *sharḥ*, itself.

(1) See BOUYGES, *Essai de chronologie*, p. 46, and notes 3, 4, and 5 on that page.

(2) Ṣalībā and 'Ayyād in their edition of the *Munqidh* (p. 107), and 'Afīfī in his edition of the *Mishkāt* (p. 56), have « *al-asnā* », but they, respectively, acknowledge, in a footnote, the manuscripts they used have « *al-aqṣā* ». Their reason for changing the manuscripts is that the work is known as *al-Maqṣad al-asnā*. In Muḥamūd's edition of the *Munqidh* the title is *al-Maqṣad al-asnā* (p. 65). No comment is made by the editor.

(3) This phrase appears in the text we have accepted. Of all the manuscripts consulted only P_2 gives the passage as « *al-maqṣad al-asnā* ».

(4) It is immaterial whether those who omitted the « *fī* » did so because they were taking a stand on the doctrinal ambiguity I wish to discuss. What concerns me is not why anyone did what he did, but what is implied, as far as Ghazali's thought is concerned, by the inclusion or omission of the « *fī* ».

Of course for this to make sense we will have to take "the explanation" not as the set of acts which give the meaning, but the resulting clarification; not the process of explaining, but the enlightenment, the understanding of God's Names, and thus of His nature (in the sense in which this is possible for man).

However, the inclusion of "*fī*" could imply that the theological enlightenment has for its aim a more ultimate goal which it serves. What this other goal may be is suggested by the section which concludes the explanation of each one of the Names. The title of these sections is *tanbīh*, and their content is invariably a guide to the believer as to what it should mean to him that God is such and such. In other words, Ghazali wants to explain to the believer what his (the believer's) goal in life should be in the light of what we understand from these Names to be the character of God. Man knows God so that he may become like Him. This is the final goal.

Which is the ultimate goal? Is it the knowledge of God, or is it becoming like Him? But these are not alternatives in Ghazali's thought. Even though the knowledge of God is logically prior to becoming like Him, and it may be said that man should know God in order to become like Him, man's final goal is both to know God and to become like Him. Both are parts of the final attainment[1].

Thus whereas for the title we cannot both include and omit the "*fī*", the doctrinal issue raised by the question of inclusion or omission is not a matter of alternatives. The *Maqṣad* as well as Ghazali's thought elsewhere would support the implication of both the inclusion and the exclusion. Our decision to keep it in is prompted in part by the fact that when Ghazali mentions the longer form of the title, instead of the first two words only, he includes the "*fī*". Also, inclusion is the overwhelming practice among the manuscripts in and outside Brockelmann.

For the rest of the title I used the most expansive, and hence the most explicit form. It may seem ecclectic to have made the title such

(1) See my *Ghazali's Unique Unknowable God*, Ch. 2.

that no title of the *Maqṣad* appearing anywhere has a word not included in our title. We have chosen the title with the maximal vocabulary, but only because it is the most explicit. T and Escurial No. 631 [1] seem to be the only two that have as full a title as we have chosen.

The Question of Sequence in B and L

There are some variances among the texts examined in the sequence of the sections in the second and third parts of the *Maqṣad.* B and L agree, except for some omissions in L. Yet the actual sequence in these does not make sense and is not followed here. T has the sequence we have chosen. This also agrees with the printed editions I have consulted.

All texts agree that there are three main parts, or *funūn*. The sequence of these is also agreed upon. The first *fann* is introductory, and is mostly on semantics. The second *fann* is the substance of the work, and contains the explication of the meaning of the ninety-nine Names, and a statement of the ethical-religious purpose in making this explanation. This part alone justifies the use of the title of the work, and one of the manuscripts consulted, M, contains nothing but the Names-explaining portion of this second part. The third *fann* considers some related theological and philosophical issues.

The differences are over the sub-sections of *fann* Two and Three. B makes a simple mistake that is almost self-correcting. After *faṣl* Three of *fann* Two, B has another section identified also as a third *faṣl* [2]. This appears in most other books as the third section of the third part. Considering that B has only two *fuṣūl* in *fann* Three, one would suspect that the extra *faṣl* Three is the one to complete *fann* Three.

---

(1) *Les manuscrits arabes de l'Escurial*, Vol. I, p. 437.

(2) Ahlwardt identifies this as the fourth *faṣl* (*op. cit., loc. cit.*), but he could not then be quoting the manuscript's own identification which clearly says: الفصل الثالث . He must simply mean that, numerically, it counts as a fourth *faṣl*, appearing between *faṣl* Three of *fann* Two and *fann* Three.

The following diagram will clarify the placing:

Fann Two		*Fann Three*
faṣl 1		*faṣl* 1
faṣl 2		*faṣl* 2
faṣl 3		
(*faṣl* 3)	⟶	

The considerations that support this corrected classification are threefold.

1. All other texts, unless they have omissions in this part, support our correction of B (and L).

2. At the very beginning of the *Maqṣad* where the synopsis is given by Ghazali, *all texts*, including B and L, state that this 'prodigal' *faṣl* is part of *fann* Three. There is also agreement that each of the last two *funūn* has three *fuṣūl* although there is no agreement in the mentioning sequence of the second and third of the *fuṣūl.*

3. The subject matter of the B-prodigal *faṣl* is related to and completes that of the two *fuṣūl* that appear in B under *fann* Three. In *faṣl* One there is a discussion of whether the Names are by Law limited to ninety-nine. *Faṣl* Two discusses the advantages of limiting the Names to the specified number. So far we agree with B. But then the misplaced *faṣl* Three completes the discussion by asking whether the Names should be limited by Law, or may be extended on the basis of criteria supplied by reason. Thus, on the ground of subject matter the errant *faṣl* in B should be drawn to *fann* Three.

One can also argue on ground of subject matter for 'expelling' that *faṣl* from *fann* Two. For in that second part of the work Ghazali explains the ninety-nine Names, and deals briefly with two questions about the *multiplicity* (not the *specific number*, which is the issue of *fann* Three) of Names and the unity of God. The problems are: a) How, according to "*ahl al-sunnah*", the attribute-Names reduce to One Essence and Seven

Attributes (*faṣl* Two), and b) how, according to the Philosophers and Mu'tazilites, they reduce to one Essence. It would not make sense to proceed to ask now — other considerations aside: can one extend the number beyond ninety-nine on rational grounds, independently of the Law?

Editing Principles and Conventions

In preparing the text I have tried to make it as clear and as easy to read as possible. Paragraphs and punctuation have been used. Hamzas and shaddas have been used extensively, and vowel marks where needed to rule out an alternative reading. Modern spelling has been generally followed.

I have ignored variances that were simply a matter of whether a dot is missing or not. I have also not recorded variants on the two dots that make a ت when over the letter and a ي when under it. Although there can be a question of grammer here, and the reading could conceivably differ, depending on whether the gender is feminine or masculine, the abundance of such variances is so great that it would have been forbiddingly cumbersome to record everything. My conscience is somewhat relieved by the fact that it is seldom clear whether it is the important question of grammatical variance. Most likely it is a not uncommon mannerism of penmanship. The scribe of B is clearly careless on whether and where to put the dots. It is not surprising to find him putting the dots of الشكور below the letter. I have, therefore, simply presented the text with the dots already in the right places, without footnotes. Another thing omitted are the variances in the praise words after "Allah". B usually has عزّ وجلّ. whereas L has تعالى.

I have adopted the following conventions. Numbers in parenthesis are used for the usual footnotes, but I have used an asterisk in cases where a single footnote is repeated identically more than once on one page. Words in square brackets are those not in B, either because the words are totally erased, or are omitted. Margin numbers in bold type refer to folio

pages of B. A stroke in the text indicates the beginning of a page. Small numbers in the margins are for lines. Shorter omissions in L are indicated by the usual footnotes; longer omissions in L by (x) ... (x). The (x) appears over the first word omitted, and the last. If two long omissions occur on one page, these are marked as (x) and (x_1), respectively. It is hoped that a reader would immediately learn from the text that there is an omission in L without having to be diverted to the footnote, if he does not wish the interruption.

Quotations from the Qur'ān are given full vowel-markings and included in double quotation marks. However, when a Qur'anic passage appears within another quotation, then single quotation marks are used. The Prophet's sayings, or the statements of other historical figures, are double-quoted but without full vowel-markings. Whenever possible Qur'ān and Ḥadīth sources have been given in footnotes. One source for each quotation seemed sufficient. In a few cases Ghazali's identification of a saying as either Qur'anic or Traditional could not be substantiated, and this is indicated in the proper places. It should not surprise one to encounter this sort of discrepancy[1].

In the footnotes the expression 'all mss' refers only to the main six. This excludes the incomplete G and M. Footnotes *beginning* with 'All other mss' refer to the manuscripts *other than B*. Such footnotes continue, after a semicolon, to give B's variance. Awkward as this may be, in that "other" occurs before its referent, it is consistent with our practice of giving the source of the adopted reading first. If a footnote begins with the name of a manuscript, and after that says "all other mss", then, in proper fashion, the "other" there refers to the remaining manuscripts.

(1) For a critical discussion of the sources of the ḥadīths quoted in Ghazali's *Iḥyā'* see *al-Mughnī 'an ḥaml al-asfār* by 'Abd al-Raḥīm b. al-Ḥusayn al-'Irāqī. This appears in the lower half of the pages of Ghazali's *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, Cairo, 1346 A.H. (1928 A.D.). Several 'ḥadīths' were found untraceable. Our references to *al-Mughnī* will be to the volumes and pages of that *Iḥyā'* edition. I am grateful to Mr. K. H. al-Dūrī for suggesting the use of *al-Mughnī* for this purpose.

II. The Issues

The explicitly stated purpose of the *Maqṣad* is to explain the Names of God which according to Tradition are ninety-nine in number[1]. A believer supposedly asked Ghazali to explain these to him, and the book is a response to this request. But although the immediate task of the explanation is theological, the "final aim" is religious-ethical.

In terms of Traditional authority the connection between the theological explanation and the religious goal is supplied by two sayings of the Prophet: "Acquire ye the character of God" (73b), and "God has ninety-nine Names, whoever recounts them enters Paradise" (82a). However, in terms of Ghazali's own thought the combining of theology and religious practice in the way of the *Maqṣad* is one of the many-faceted aspects of his "reconciliation" or "synthesis" of the mystical and theological strands in Islam[2]. For the acquisition of God's character is *qurb*, becoming 'near' or like God, and this is one aspect of the mystical goal which Ghazali has discussed in some of his other works, particularly in the fourth part of the *Iḥyā'*. In the *Maqṣad* the stress on this religious-ethical goal appears in two sorts of places: in the *tanbīh* following the explication of each Name, and in a special section, Chapter Four of Part One. The sentence title for this chapter reads as follows: "On showing that the perfection and happiness of man is in the acquisition of God's character and the adornment with the meanings of His attributes and His Names, insofar as this is conceivable for man". Part One to which this chapter belongs is called a propaedeutic to the rest of the book.

(1) *Maqṣad* 81 a, f. Many discussants of the Names do not restrict themselves to the list in the Abū Hurayrah Tradition, but include others mentioned in the Qur'ān. Al-Bayhaqī (d. 1066), the first to have accorded the subject book length treatment, probably has the most extensive set. Ghazali is of course aware of the much larger number of Names mentioned and used in the Qur'ān, as he is of the differences among the versions of the Tradition attributed to Abū Hurayrah; see Part III, Ch. I of the *Maqṣad*. Ghazali omits a discussion of « *lā ilāha illā huwa* », which occurs in the opening section of the Tradition, and which is commonly discussed by other writers.

(2) For a brief comment on some of the other aspects of the reconciliation, see my *Ghazali's Unique Unknowable God*, p. 70, n. 1.

While the theme of the direct relevance of theology to religious practice is explicit or implicit in many of Ghazali's works, its treatment in the *Maqṣad* has certain unique features.

The discussion here is not simply in terms of the general theology which Ghazali advocates, but in terms of whatever theology is contained in, or can be put into, special items known by Tradition as "the most beautiful Names of Allah", and these are a specific set, with a specific number. It should not be surprising that these Names have theological content, but they as such are not a theological document, in the sense of the text of a creed. For one thing, logically speaking, they are not even assertions or propositions. They are only terms, grammatically, nouns and adjectives, by which God may be *called* in worship.

It is not, then, as if Ghazali is immediately discussing the connection between the general theology of Islam as expressed in some creed which the author accepts or proposes, and religious practice. The general theology here has to be supplied and mounted onto the given list of Names. This is the explanation, the *sharḥ*. It so happens that the Names are what they are because the general theology is what it is. One would thus naturally expect them to give the general theology a chance to be expressed. They are certainly representative enough of the theological concepts, and very comprehensive. Actually they contain more terms than would be needed for a basic theological statement. At any rate, *after* the explication of the Names the discussion becomes of the connection between the general theology and religious practice.

The difference between a discussion of general theological tenets and religious practice, on the one hand, and between religious practice and a Names-embedded theology, on the other, can be used as one way of distinguishing the *Maqṣad* from, say, the *Iḥyā'*. While both books want, among other things, to show how Muslim theology can guide religious practice, the *Iḥyā'* concerns the general and bacis Islamic theology, essentially Ash'arite, which Ghazali accepts and expounds. In the *Maqṣad* the theology is not different in substance; it is the same general and basic

theology, but as extracted from and detailed in terms of *that specific* and already given set of Names by which God may be called in worship.

One consequence of this is that the connection between theology and practice gets a more specific point by point discussion. At ninety-nine points, and in that many ways, the believer is told what it should mean for his life goal that God is called such and such. This one to one correspondence tends to give Ghazali's discussion the character of a detailed theology-for-practice manual.

Furthermore, the fact that the Names contain terms (e.g. *al-wāsi*, *al-ghaniyy*, *al-wārith*, ...) that need not appear in a basic and general statement of Muslim theology — although that theology could easily be shown to imply what is intended by those terms — this gives the discussion of the practical guidance the chance to appear in a more detailed and subtle variety. The concept of God's caring for man, belonging to the general theology, gets a greater variety of expression in the Names. Thus in a greater variety of subtly differentiated ways man is told, for example, how he ought to care for his fellowman, or for his inner self, or for God. The variety and detail in the guidance of life that might be suggested by a general theology depends on how far and in how many directions the discussant of that general theology wishes or is able to go. In the *Maqṣad* the range is pre-set by the fact that there is that specific group of Names, and that specific number.

Another feature of Ghazali's treatment of the Names is that he has rescued them from their traditional place in ritualistic prayer, and given them a broader religious mystical context[1]. This once again testifies

(1) This is probably due to the influence of al-Qushayrī (d. 1074) and his book on the Names, *al-Taḥbīr fī l-tadhkīr*. It is worth noting that al-Qushayrī was a good friend of al-Juwaynī, Ghazali's teacher. Although al-Qushayrī's book has little of the theological and philosophical sophistication or the systematic character of Ghazali's discussion, its stress on guiding the believer's life is evident. I have found this element to be much less prominent in al-Bayhaqī than Allard seems to find (see the latter's *Le problème des attributs divins*, p. 359 f.). At any rate, for Ghazali it is not just a matter of giving to the needy because God is called "giver", rather it is that in acquiring

to Ghazali's commitment to the view that no religious life is complete without the mystical dimension.

Although the final aim of the theological explication is practical, the theological discussion can be viewed as such and in its own right. In content the theology of the *Maqṣad* makes no important addition to or modification of what Ghazali has said elsewhere. Yet there is an interesting aspect to his discussion here.

Ghazali precedes his actual explication of the Names with a logical semantical discussion of names and naming. Such a discussion is not necessary for the mere statement of the Names-theology and the showing of its practical relevance. If the only questions were: What is God like? and, how ought one to live in the light of what God is like?, then it should have been odd for Ghazali to feel that he had to discuss the logic of names and naming. The reason he delves into this subject is that he has certain issues in mind concerning the Names, as names — and as attributes[1] — of God, which he believes can be more adequately discussed after certain points about the semantical logic of naming are cleared up, and after an explanation of the relation of the two terms in statements of the form 'S is (not) P'[2].

the character of God man is fulfilling the mystical goal of moral at-one-ment with God.

For an interesting though recent example of ritualistic recitation of Names, see Sālim (b. 1899), *Fī malakūt Allāh.* The number of times each Name is to be recited is determined by a system of numbers assigned to each letter of the alphabet. The sum total of the letter-numbers is the number for *dhikr.*

(1) "The meanings of the Names are the attributes of God." (*Maqṣad*, 74 a).

(2) It is traditional, both before and after Ghazali, to explain the meanings of the Names in terms of their meaning 'in the language' («*fī l-lughah*»). Ghazali's discussion has that too. It is also not uncommon before explaining the Names to discuss one thesis or more about the relation among the name, the named and the naming. (See, for example, al-Baqillānī, *Kitāb al-tamhīd*, edited by R. McCarthy, pp. 225-236). But it is with Ghazali that one first gets the sense of a systematic connection between a distinctly logical semantical discussion of "name", "named", "naming", and of types of meaning relations such as synonymity, near synonymity, ambiguity, all on

There are three main issues, although, as we shall see, one of these appeared in Islam as an aspect of one of the other two.

1. The central issue is the one debated between the Mu'tazilites and The Philosophers, on one side, and the Orthodox Theologians, on the other. It is the question of the nature of the relationship between the attributes[1] of God and God. More specifically, whether the relationship is such that God's *unity* is destroyed by the *many* attributes which He is said to have. The opponents agree that God's unity should be safeguarded, and each believes that the way they conceive the attributes achieves the desired end. They differ in the way attributes are supposed to be related to God. Roughly, the Mu'tazilites and the Philosophers rejected the metaphysical reality of the attributes and their distinctness from God, though not their logical distinctness from Him, or from one another. They feared that to add to God metaphysically distinct attributes would be to introduce 'composition' into the divine nature. For Ghazali and the Orthodox Theologians it was a matter of finding a logical model that would not only safeguard the unity of God, but also retain the traditional Islamic belief in one God who is characterized in so many different ways. The Ash'ari of the *Ibānah* and the *Maqālāt*, and the Ghazali of the *Tahāfut*, to a lesser extent of the *Iqtiṣād*, fought the attepmt to 'collapse' all the attributes into unity with God's Essence. Their logical

the one hand, and, the explication of the Names, as well as the discussion of certain theological and philosophical issues, on the other, including the theses about the relation of the name, the named, and the naming. Especially noteworthy is the centrality and logical priority given by Ghazali to the analysis of meanings of "*huwa huwa*".

The systematic character of Ghazali's discussion has been followed. Al-Rāzī (d. 1209) has the exact same three systematically related sub-divisions of Ghazali's *Maqṣad: al-mabādī wa l-muqaddimāt, al-maqāṣid wa l-ghāyāt*, and *al-lawāḥiq wa l-mutammimāt*. Incidentally, in a recent work by Muḥammad Taqī al-Dīn al-Iṣfahānī (d. 1914), *Kāshif al-asmā'*, the brief treatment of the issues in the logic of names and naming is nothing more than a selection of verbatim passages from Ghazali's *Maqṣad*.

(1) Although the issues concern the relation between God and His *attributes* while the *Maqṣad* is about the *Names* of God, the focus is the same. (See note 1, p. XXIX above).

model was that of ordinary substance, as substratum, and what can be said of it[1]. The locus is always one no matter how many the attributes[2]. Attributes are other than God, in that they are not identical with His Essence. At the same time they may be said not to be other than God since they cannot inhere (*taqūm*) in other than Him.

2. The related but logically distinct other issue concerns the way in which the attributes, *as to their meaning*, can be related to one another. Sight, for example, as applied to God, was regarded by the reductionists as His knowledge of visible things, hearing of audible things, and so on. The multiplicity is in the different things known. We still have only the attribute of knowledge. Then the task was to reduce that attribute to the essence of God, and this belongs under the first issue we raised. The main thing for the Theologians was not to contest the reduction of any two or more attributes in one specific way rather than another, but to reject the reduction enterprise as such. They would have agreed with their opponents that out of some - one or seven - more attributes could be formed, for example, by negation and relation[3]. They would also have agreed to look upon the process of thus multiplying the attributes as the reverse

(1) This is not to say these attributes are considered accidents of substance. This would diminish their "reality", and the option was rejected by the Orthodox Theologians. Thus the model merely supplies the way in which one locus while remaining one as to its essence can have many attributes.

(2) "*Ittiḥād al-maḥall ma' ta'addud al-ṣifāt*"; *Maqṣad*, 6 b.

(3) For an exemple of this sort of derivation (which is non-etymological, non-grammatical) see Ghazali's discussion in the *Maqṣad*, pp. 78 b - 81 a. The classification of attributes as those pertaining to God's Essence, to His Attributes (non-relational), and His Acts (relational) is standard in Islamic theology. It is often used as a basis for a corresponding classification of the Names. The oddity of speaking of "attributes of His Attributes" is dispelled by two things: a realism concerning God's non-relational Attributes: that the Seven Attributes are real inherents in God, though distinct from His Essence; second, a distinction sometimes made between *ṣifah*, the real inherent, and *waṣf*, the descriptive words used by men to denote the *ṣifāt*. For example, see AL-BAQILLĀNĪ, *op. cit.*, pp. 213-224; and for a good discussion of *ṣifah, waṣf*, (and *ism*) in the Ash'arite school see ALLARD, *op. cit.*, q.v. in the index.

process to that of reduction, and that logically and semantically what makes the former possible is what permits the latter. However, the Theologians were under no pressure to reduce because the model for the relationship between the many attributes and their one locus does not cause multiplicity in that locus. And although they accorded a special place for the set of basic Seven Attributes, the many other attributes formed from these were accepted as that many distinct ways in which God may be characterized. In other words the priority of the Seven Attributes was not such that all the other attributes *had to be* collapsed into them. On whatever ground their priority, it was not assigned for any reason connected with the desire to safeguard God's unity. Whereas for the Mu'tazilites the relative or 'transitory' priority given to the attribute of knowledge was motivated by the desire in the end to establish the Unity of God.

In the *Maqṣad* the historical dispute over whether the many attributes could be reduced to Seven added to God's Essence, or reduced altogether to God's Essence, is not the substance of Ghazali's concern. Only two brief chapters are devoted, respectively, to the positions of the Orthodox Theologians (Part Two, Chapter Two) and their opponents (Part Two, Chapter Three). As a matter of fact he explicity says of his discussion of the position of the Mu'tazilites and the Philosophers that it does not properly belong in the *Maqṣad*, and, presumably addressing himself to scribes of his book, says that it may be omitted from the book (80 a). He refers the reader to the fuller discussion and refutation of that position in the *Tahāfut*[1].

But whereas the controversy itself does not immediately concern Ghazali in the *Maqṣad*, the general question of how the many attributes can be related to one another as to their meaning is central. As a matter of fact Ghazali wants to show that the general semantic discussion, logically, should come before one joins that historical controversy. For the latter depends in part on being clear about such concepts as synonymity, equivocation, and derivation, and on being clear on the detailed

(1) See the *Tahāfut*, the fifth and sixth questions.

applicability of these to the attributes in their relation with one another. We say in part because although deriving many attributes from some, or reducing many to some, does depend on the semantical interconnections among the attributes (attribute-words), the decision to stop at seven plus God's Essence, or to 'collapse' all into God's Essence, is not a semantical decision.

3. Besides the above two related issues of Islamic theology, there is the philosophical problem of the basis on which one attributes anything to a God who is declared unique and unknowable. Ghazali was sensitive to this issue, and he sought to resolve it with relatively sophisticated tools and insights. One such tool was an explicitiy formulated philosophy of religious language. Here the connection is no longer between the semantics of naming and the attributes, but between a conception of the nature and function of religious language and the problem of the possibility and basis of attribution. This can still be called the problem of the relation between the attributes and God, except that now it is the problem of the logic and epistemology of attribution. More precisely it is the combined problem of whether anything can be said of a unique unknowable God, and — since it is given that much has been said and more can be — on what grounds such characterization can be made. In the *Maqṣad* Ghazali discusses the former problem as the question of how it can be said that God is knowable, and at the same time that He is unknowable (Chapter Four of Part One). The problem of the grounds of attribution is not discussed explicitly and as such, although one can find statements of a possible criterion on which attributes may be selected. This occurs in Chapter Three of Part Three where Ghazali discusses the question of whether the Names are set by Law — and restricted to ninety-nine — or may be supplied by reason. Ghazali's position is that the Names, as a special set, are supplied by Law, but reason may describe God in additional ways, if the Law has not forbidden these. From such descriptions we can derive names by which to call Him[1]. The criterion for selection

(1) In effect, at least grammatically, these would be names of God, but they

is that what we say shall not, even by insinuation, insult God; on the contrary, what we say shall have to praise Him. This criterion suggests a way of answering the general question about the epistemic grounds of attribution. Ghazali also suggests (19 b) that the function of such characterization, apart from praising God, is to permit man to form an analogical conception of the God who is going to be emulated.

There is one more problem which does not fall strictly under the question of the relation between the attributes and God. It is the problem of whether the goal of becoming like God implies identification between man and God. In the appendix to Part Two Ghazali states the position he expresses also in such other works as the *Iḥyā*, the *Arba'īn*, the *Mishkāt*— namely, that neither *qurb*, nor *fanā'*, nor the mystical knowledge revealed in *tawḥīd*, can be nor can lead to an identification between man and God[1].

Let us now discuss the content of the first three chapters of Part One, and note how this is related to the above problems. Ghazali himself thought of these three chapters[2] as a logical introduction to the discussion of the rest of the *Maqṣad.* Moreover, these sections deserve special comment because they are the most involved parts of the book.

The material of these chapters can be organized under the following questions. 1) What is a noun[3] (as the name of something)? 2) What is its relation to that which it names? 3) If there are many names that refer to the same thing, then a) what is the nature of the relation of the many names to the one thing named, and b) what is the relation of the names to one another? Ghazali's actual procedure, however, is to discuss these in the course of examining three theses which one could consider as answers to one or another of the above questions.

The first thesis is that the name is the same as the named, but differs from the naming[1].

The second thesis is that the name is other than the named, but is the same as the naming[2].

The third thesis is in three parts: a) the name could be the same as the named, b) it could be other than the named, and c) it could be neither the same nor other than the named[3].

The second thesis is the converse of the first. The third thesis essentially questions the idea of there being only one kind of relation between the name, the named, and the naming, as is implied by the other two theses. The first two parts of the third thesis together say that each of Thesis One and Thesis Two could be true in certain cases, but not in all. It therefore contests their claim to be valid in all cases. The third part of the third thesis makes explicit the conclusion that there are cases in which neither the first nor the second thesis is true.

---

would not qualify for membership in the group of Ninety-Nine Names, since they are not supplied by Law.

(1) See SHEHADI, *op. cit.*, Ch. 2. Ghazali's concern with this problem which results from his over-riding mystical pre-occupation is a new ingredient in discussions of the Names. As a matter of fact, and more generally, in directions of concern and types of problems seen to connect with a discussion of the Names, Ghazali's *Maqṣad* emerges as the most balanced, the fullest, and most systematic of the treatises on the divine Names. Its influence on that 'genre' is commensurate with Ghazali's more general influence in the history of Islamic thought.

(2) Along with the fourth chapter of that part; See above, p. XXVI, where we state Ghazali's view that an awareness of the religious-ethical goal in explicating the Names is also a propaedeutic to that explication.

(3) For the most part we shall translate "*ism*" as "*name*" (rather than as "noun"), in accordance with its logical-semantical function of naming. This will make it possible for us to reproduce in English Ghazali's discussion of the relation among *al-ism*, the name, *al-musammā*, the named, and *al-tasmiyah*, the naming. We could not have done this with "noun".

(1) This was held by al-Ash'ari, for fear that if the Names were not, then one might want to say they were created (See *al-Ibānah*, p. 9). Ghazali replies in the *Maqṣad* (10 a) that the Names as words need not be eternal so long as their meaning is. Then one can say that God created in man, when he came into being, the sounds of these Names. In this connection see al-Baqillānī's dictinction between the *ism* (the real inherent) and the humanly created *tasmiyah*; *op. cit.*, 231 ff.

(2) This was held by the Mu'tazilites to make it possible to say that Names, like the Qur'ān, were created and not eternal.

(3) According to Ghazali (3 a, 8 b), this was held by some of the *mutakallimūn*.

Ghazali seeks to show that, as the three theses stand, none of them is acceptable, for they all, at least in part, identify what are essentially different. To prepare for their refutation, and at same time to give us his own semantical thesis in accordance with which he will discuss the philosophical issues pertaining to the Names-theology, he sets for himself a two-fold prior task. First, he wants to examine the meaning of "name", "named", and "naming". Second, in order to be in a position to discuss the relation among these[1], one first has to examine the meaning of "*huwa huwa*" (when we say of anything, 'It is ...') and of "*huwa ghairuhu*", or 'It is other than (not) ...'[2].

The genus for a name is the word or linguistic entity. As such "it exists in the tongue", and contrasts with the meaning which "exists in the mind". This in turn differs from an objective existence which exists in reality. This threefold ontological classification[3] serves to 'house' the three different things: the tree under which one can sit, the word "tree" that one can utter or write, and what "tree" means[4]. The logical

(1) It should be remarked that in Ghazali's discussion of the three theses the main issue is the relation of name to named. The relation to naming is only occasionally mentioned, and is not made central.

(2) Ghazali's discussion is primarily of '*huwa huwa*'. '*Huwa ghairuhu*' is the negation of '*huwa huwa*'. By implication the senses of the denial are meant to be taken from the senses of the affirmation.

(3) In the *Mi'yār* (p. 42) the classification is fourfold, with the spoken and the written considered separate. The written word stands for the spoken which stands for the meaning which represents the objective reality. This priority of the spoken to the written most likely reflects its temporal priority. For both in the development of an individual and in the history of man speech ante-dates writing.

(4) The name is the word (in the ontological classification), and the named, in the tree example, is the real object. (Or, in the conceptualistic theory of meaning such as that held by Ghazali, the name can also be said to denote the conceptual meaning). However, there is no clue in the *Maqṣad*, explicit or implicit, for identifying the naming with the conceptual meaning. (See GARDET, "*al-Asmā' al-ḥusnā*", *Encyclopedia of Islam*, New Edition, vol. I, p. 714, where although not talking about Ghazali's views, "*tasmiyah*" is said to be the meaning or definition. Ghazali's explicit explanation of naming is that it is the *act* of assigning a name to denote the named. This could be said to be the denotative meaning of the name, but the act of assigning such meaning to a word is not itself the meaning).

relation between the word "tree" and the actual tree is that of denotation (*dalālah*), and the actual thing is what is denoted (*al-madlūlu 'alayhi*). Ghazali also says that the word denotes the meaning. The semantical relation, the meaning of the word which denotes, is what can be given as an answer to the question 'what is a tree?', in a real rather than a nominal definition. Except for proper names, then, Ghazali considers names to have a descriptive function[1].

From the above ontological classification it follows that certain things which are true of one cannot be said of the other. The actual man, for example, may be said to be asleep or awake, living or dead. Clearly these do not apply, except perhaps metaphorically, to the word "man" or to its meaning. Furthermore, the meaning of the word "man" may be universal or particular. Neither is applicable to the actual man or to the word[2]. Moreover, the word is part of a language (Turkish, Persian, Arabic), has many letters or few, is a noun, a verb, an article, and so on.

Implicitly following the Aristotelian concept of a definition, Ghazali now has to provide the differentiating mark for the name (noun) within the larger classification, linguistic entity. This he does by speaking of different levels at which a word may be considered. The first level in language is the word which stands for the real thing. The second level is the characterization of the word itself[3]. "Climb", "in", and "tree" are all words, but one speaks, at this second level, of "climb" as a verb, "in" as a preposition, and "tree" as a noun (the name for a tree). Thus the

(1) See his distinction between (*ism*) *waṣf* and *ism* (*'alam*) (86 a, f). However, see also, n. 2, p. XLVII below.

(2) There is nothing wrong with saying that the word "man" is a universal term, for that is its logical character as part of a language. Ghazali perhaps has in mind the word as a sound uttered or as a set of written characters, but these are part of the physical world not the world of discourse. If they are part of a language then they are already invested with meaning. Thus Ghazali could be interpreted as saying that the word as to its meaning is universal or particular.

(3) Here Ghazali must be talking about the word in a language, not as the noise or the shapes which are part of the physical world. For it would not make sense to speak of the shapes c-l-i-m-b, or the noise of that word when uttered, as the verb.

noun (name) is the linguistic (grammatical) sub-class that immediately concerns us. At a third level in language one subdivides nouns themselves into indefinite (*nakirah*) and definite (*ma'rifah*), and it is possible to have other levels.

It is worth noting that Ghazali considers the sub-class, nouns, as *second level* linguistic entity. His precise way of making the point is this. The *word* "*ism*", or "noun", denotes or names the *word* "tree" which in turn denotes the actual tree. In other words, whereas "tree" denotes the tree, in the same way, the word "noun" or "name" ("*ism*") denotes the word "tree", for, as he says, the word "tree" is as much an objective thing, although linguistic, as the tree, and therefore it too may be denoted by a word that classifies it. "Tree" and "noun" are both linguistic entities, one of which, "noun", can apply to the other, "tree", but "tree" cannot apply to "noun". Thus the idea of levels within language is hierarchical. It does not consist simply of the fact that one word applies to the other, but also of the crucial fact that the relation (here, of class inclusion) is not reversible. The word "tree" cannot denote the word "noun".

The noun or name as a linguistic entity has been distinguished from the meaning, and from the actual thing. On this ontological scale the noun occupies the third step (*al-ritbah al-thālithah*) in the hierarchy which starts with the basic category of the objectively real thing. However, within the linguistic hierarchy which begins with the words that denote non-linguistic real things, the noun, or the word "noun", occupies the second level (*al-darajah al-thāniyah*). In the definition of "noun", the genus, linguistic entity, falls within the ontological scale[1]. However, the species, noun, falls on the linguistic scale. As to what differentiates a noun from verbs and prepositions, Ghazali says that unlike the preposition which denotes a relation ("what does not have its meaning in itself") the noun denotes what is non-relational ("what has its meaning in itself").

(1) The class, linguistic entity, provides the locus for the linguistic scale, but it itself is not on that scale.

This it shares with the verb. But the verb differs in that it includes reference to time. A noun has no temporal reference or tense[1].

That is Ghazali's explanation of what "name" and "named" mean. As to "naming", this is said to be ambiguous. The primary meaning is the act of *assigning* to a word the function of denoting a meaning or a thing. But there is also the less important sense of naming, as when one *uses* an already assigned name, or *calls* someone by his surname, or by an agnomen (*abū* ..., or *ibn* ...).

Ghazali now moves to the central question of his semantical-logical discussion: what is the meaning of *huwa huwa* ('It is —')? Statements of this form can be given three possible interpretations, according to Ghazali.

First; Case One. In such a statement one could be expressing the relation of perfect synonymity, as when using two words for a lion that differ only in their spelling, '*al-laythu huwa l-asad*'[2]. Ghazali's point in this example, as in his other example "*al-khamru hiya l-'uqār*', is to produce two words for some object which have the same denotation and the same designation. In a translation into an Indo-European language one would call the 'is' in these examples the 'is' of identity.

Second; Case Two. Ghazali's examples for this are '*al-ṣārim huwa al-sayf*'. The word "*al-sayf*" is the most general name for that kind of object. "*Al-ṣārim*" names that kind of object by the specific characteristic of cutting. Literally, it means that which severs[3]. When the sword is

(1) Ghazali's examples of things denoted by nouns are: tree, man, sky, earth.

(2) Ghazali is obviously disregarding differences in connotation which might be relevant primarily in poetry. For example, "*al-asad*" may be more appropriate for evoking the image of strength and courage, whereas "*al-layth*" might be thought best to evoke the image of the elegance and grace in the movement of a tightly knit body.

(3) It is not altogether clear whether Ghazali intends "*al-sayf*" and "*al-ṣārim*" to be equal in extension, in which case the latter is another name for the same class named by the former, even though it names that class by a specific characteristic; or, whether "*al-ṣārim*" names a sub-class of swords, in which case "*al-sayf*" will have a wider extension, and could include the sub-class of wooden swords which are not meant to sever with.

"related to India", say, made in India or made of Indian metal, then it is named *al-muhannad*[1]. In the instance when we are referring to a sword which was made to cut with, the denotation of "*al-sayf*" and "*al-ṣārim*' would be the same, but, according to Ghazali, the designation of the two words would not, for "*al-ṣārim*" names the sword by a specific characteristic, that it severs — that it can, or is intended to, sever. And in the instance when we are naming a sword "related to India", "*al-sayf*" and "*al-muhannad*" have the same denotation, but "*al-muhannad*" has a more specific designation. The words (names) of Case One are called *mutarādifah* (synonyms). In this second case, the words are *mutadākhilah*, i.e. the meaning of one, the more general "*al-sayf*", 'enters into' the meaning of each of the other two, the ones with the more specific designation. By "enters into" Ghazali most probably means that "*al-sayf*" is used in the definition of "*al-ṣārim*" and of "*al-muhannad*". For Ghazali speaks of *al-ṣārim* and of *al-muhannad* as swords with a difference[2].

It is essential for the understanding of Case Two and its later application, to treat the two words with the more specific designation not as referring simply to the characteristic which they specify, but as *names* for the ('total') object itself. The difference between these and "*al-sayf*" is that they name the same object by some specific characteristic. And if one were to consider the swords that sever, and the "Indianized" swords as sub-classes of the class of swords, then "*al-ṣārim*" and "*al-muhannad*" would be the respective names of these subclasses. In this case the *tadākhul* of "*al-sayf*" in the meaning of the other two words is justified by the

(1) Here it is probably more likely that this names a sub-class of swords. It could even name a sub-class of swords that sever. It is noteworthy that the relation among the three words is in terms of *al-ṣārim* and *al-muhannad* each being called *al-sayf* not the other way around. This could mean that *al-sayf* names the wider class,of which the others are sub-classes, but it could also be due to the fact that one identifies the more specific by the more general, regardless of any difference in extension.

(2) For another discussion of the relationship among these three words for sword see *Mi'yār* (pp. 49-50). Also, see the *Mi'yār* (pp. 46-52) for a fuller and more complex discussion of the general types of meaning relationships.

relation of class inclusion, and by the acceptance of the Aristotelian conception of definition as the statement of the immediately wider class plus the differentia of the sub-class.

Third; Case Three. Ghazali's example for the third case is 'Snow is white and cold'. Here we have one and the same thing which is named snow, being *described* (not named) as both white and cold. The meaning of "white" is different from that of "cold", and each refers to a different quality in the object. What brings white and cold together is that they both inhere in the same locus or substratum. Thus one can say, 'the white is the cold', but only to mean that the locus is one, the thing described as white is also described as cold. There is no identity between white and cold, as there is in Case One, when the animal is called by the two synonyms "*al-layth*" and "*al-asad*".

There is an ambiguity about the third case. The issue here could have been whether in saying 'Snow is cold' and 'Snow is white' one is expressing the identity between snow and cold, snow and white, i.e. the thing and its qualities. But then one would be told that here we have the relation of predication not of identity. For Indo-European languages one would say that the 'is' is that of predication. A real predicate merely inheres in its substratum, it is not identical with it.

But Ghazali is concerned with this case in a different way. Given that something like snow can have multiple characteristics, a kind of relation results among those characteristics themselves. Because they all have the same substratum one could use the form '*huwa huwa*' ('the cold is the white') about the relationship of any two such characteristics. But upon analysis, as we have already seen, this can only be taken to mean that the thing cold is the thing white.

The importance of distinguishing these two aspects of predication (the relation of thing to its qualities, and the relation among the qualities themselves) is this. First, in discussing the way in which the name, naming, and the named could be related Ghazali rejects the model of predication of Case Three. The relation is not such that there is one thing, the named,

(snow, in the earlier example) of which two things can be asserted, the name and the naming — like white and cold (6 b). But the predication model according to which a thing has qualities that inhere in it but which are not identical with it, is accepted in talking about the relation between God and all attribute-names. Second, the two aspects in predication, the relation between predicate and thing, and predicate and predicate, are aspects under which some of the theological issues can be subsumed. The problem of whether the attributes of God are identical with God or not belongs under the relation between predicate and thing, while the whole discussion of derivation, synonymity, the equivocal and the possibility of reducing the number of attributes concerns the relationship of the predicates or predicate-words to one another.

With these three models for the interpretation of assertions of the form '*huwa huwa*', Ghazali now proceeds to the central question of this section: the relation among the name, the naming, and the named, and the examination of the three theses mentioned earlier. In summarizing Ghazali's discussion the following points can be made.

1. The "name", the "naming", and "the named" are different in meaning the one from the other. They are not synonyms, and therefore, unlike Case One, they do not have the relation of identity of perfect synonyms.

2. A certain name, say "tree", is not identical with the tree, the thing named, for there is an ontological difference between a linguistic and a non-linguistic entity.

3. Nor is the relation of the three words to be construed on the model of Case Two. For although they all derive from the same root, "naming" or "named" are not *names* with a difference, the way *al-ṣārim* or *al-muhannad* are each a *sayf* with a difference.

4. As we have already remarked in outlining Case Three, the relation of name, naming, and named is not of multiple predicates, name and naming, to the named.

None of the three senses of '*huwa huwa*' can help to explain the relation of the name, the naming, and the named. Assuming that these are the only senses, then none of the historical theses — as they stand — about the relation of these three have the chance of being correct insofar as they claim, at least in part, that any of the three can be said to be (*huwa huwa*) the other.

However, Ghazali believes that the view that the name is, or could be, the named can be interpreted in a way that would make it acceptable. Two modifications would be necessary. The first is to say that the *meaning* of the name is the same as the named[1]. Such a change resorts to Ghazali's conceptualistic theory of meaning according to which a word can be said to name, or stand for, its meaning, or definition, which is in the mind, (as well as for the objective reality). Thus one can say the meaning is the named. Ghazali's way of stating this here (8 a) is less precise: if by a name we do not understand the thing named, the name could not be said to belong to it. The second modification, is that the name be the immediate class-name, the one given as an answer to the question: what is it? "Man" would be such a name, but "white", said of a man, would not. "Animal" does not give the immediate class or species to which the man belongs. Putting the two points together we can say that the meaning of "man" is what is named by that name. In this way one could say that the name is the named.

This can rescue the first thesis and one third of the third thesis. The second thesis — that the name is the same as the naming — is not discussed much by Ghazali. It is rejected in the course of the rejection of

(1) Al-Jurjānī in the opening lines of his commentary on al-'Ījī makes clear that the controversy was never whether the *ism* as the *word*, e.g. "*faras*", is or is not identical with the thing named, the horse, but whether the *madlūl* of the word is. And it is not the trivial possibility of the horse being identical with itself, but, rather, the question of what it is about the horse that the word "*faras*" denotes. If it denotes the horse "*min ḥaythu huwa*", then what "*faras*" means, what it denotes, and what it is a name of, are one and the same. This would be true of all class names. The real question becomes what kinds of names are there, and how do their functions differ. It is this that underlies the Third Thesis.

the first thesis, as originally stated, and no attempt is made to rescue it when he tries to rescue the other two theses[1]. There remains the other two thirds of the third thesis: that the name could be other than the named, and, that it could be neither the same nor other than the named.

That the name could be other than the named is acceptable to Ghazali if by "name" one is referring to the linguistic entity. That is distinct from the two things it could name, the conceptual meaning, and the real thing. Could the thesis become tenable if one were talking about the meaning of a name; i.e. could the name as to its meaning be other than the named?

The *mutakallimūn* maintained that it could. Two considerations lead them to their position. First, they were talking about names derived from attributes, e.g. "knower" from knowledge, not about the names of species such as "man". To call man knower is to assert knowledge of man. Strictly then, they maintained, the reference of "knower" is to knowledge, unlike "man" which they admitted refers to the individual per se. If derived names do not refer to the essence of a being, then their meaning is necessarily other than that being, and the name is other than the named. Ghazali's answer is that the difference in reference between "man" and "knower" (or "creator" or "father") is in what they refer to, about a being, not in whether they refer or not. "Man" refers to the being per se, as to its essence. "Knower", "creator", "father" also refer to the man, but under the aspect specified. They refer to some X which knows or creates or is a father. We can infer that the X is a man, but in themselves those names do not refer to the man as such. However, this does not mean that they do not refer to the man at all; least of all that they *name* the attributes of knowledge, creating, and fatherhood, respectively. They affirm these of a man, but they name the man. Their denotational meaning is the same as the named.

(1) This is to be expected, for the Second Thesis was advocated by the Mu'tazilites, while the other two are within the orthodoxy that Ghazali usually defends, although not altogether uncritically.

The other consideration which according to Ghazali led the *mutakallimīn* to claim that the name could be other than the named is their refusal to consider relational attributes as descriptive accidents of substance. Knowledge, white, etc. can be, but not creator, or father. Ghazali finds this senseless, for relational attributes can be asserted and denied of entities just as non-relational ones, and they inform about them equally. Thus there is no reason to claim that names which express relational attributes have to be other than the named on the grounds that they cannot even be related to the named as descriptions.

As to the view that the name could be neither the same as the named nor other than it, Ghazali explains it by the example of the name "knower". Those who hold the view would want to say that "knower" and "man" said of someone are not the same; nor is the one (completely) other than the other, for one is asserted of the other. Ghazali assimilates this example to his Case Three and then finds it acceptable in the language of that case. The difference is established by the fact that "knower" and "man" have different meanings. The sameness, after the manner of Case Three, consists in the fact that the one who is called knower is the one who is called man. Thus one has a situation in which there is sameness in one respect, difference in another, or, a situation in which there is neither simply a sameness, nor simply a difference. But it is not a case when both sameness and difference are denied of some one respect which is what the wording of the thesis first suggests.

We have already noted the two aspects of attribution, the one concerning the relation between attributes and their locus, and the one concerning the relation of the attributes of some one substance to one another. The former aspect is of course the primary one since attribution is the affirming of attributes of some subject. It is also this aspect which provides the logical model for the way in which the unity of God can withstand the multiplicity of attributes. Insofar as this historical problem of the unity of God is not the central issue of the *Maqṣad*, it is not surprising to find Ghazali concentrate on the aspect of the relation of attributes (or attribute-Names) to one another. The three cases which give the

senses of '*huwa huwa*' are about the relation of attributes (or attribute-names) to one another. We have seen that Case Three is about the relation between white and cold, both of which are asserted of snow. Case Two is about the relation among three names for swords, and Case One about two names for lions, or two names for wine.

Case One is that of strict synonyms. But Ghazali rejects the possibility that any of the Names of God could be synonyms, for that would result in less than ninety-nine Names, and this is contrary to the Tradition. The implication is that the Tradition spoke of ninety-nine Names which are different in meaning, which have *ma'ānī mutabāyinah.* This a priori rejection of the possibility of synonyms among the Names is supported by Ghazali's own extensive explication of the different meanings of the ninety-nine Names (Part Two, Chapter One).

Case Two supplies the model for the relation among many groups of attributes the names for which are close in meaning (*mutaqāribah fī l-ma'nā*). Examples are: *al-kabīr, al-'aḏhīm*; *al-khāliq, al-bārī', al-muṣawwir*; *al-ghaniyy, al-malik.* The designations of the words within each group overlap, but do not quite coincide like those of strict synonyms.

However, an important difference should be noted about the sword example of Case Two when it is applied to the theological names. In that example what groups together the three names for the sword is that they are class names for the same sort of object. And if the names with the more specific designation, *al-ṣārim* and *al-muhannad,* are to be considered names of sub-classes of swords, they can still be grouped with *al-sayf* to give us three names for roughly the same kind of object. *Al-ṣārim* names a sword by its aspect as severing, *al-muhannad* by its relation to India. In a similar manner we can speak of the Names *al-kabīr* and *al-'aḏhīm* as naming God by the respective attributes of 'bigness' and 'greatness'. But these Names are neither class names nor sub-class names for the kind of being called Allah. And the relation between "*Allah*" and "*al-kabīr*", "*al-'aḏhīm*" does not correspond to the relation between "*al-sayf*" and "*al-ṣārim*", "*al-muhannad*". "Allah" does not 'enter in' the meaning of

'*al-kabīr*" or "*al-'aḏhīm*". For although the latter two name God under an aspect, or by a specific aspect, they do not mean what "*Allah*" means plus a difference. The analogy with the sword example would have been closer if we had a general name for God's majesty, the way *al-sayf* is a general name for swords. Then the two Names mentioned can be related to that name as more specific names for God under that relatively general aspect. There would still be the difference that the general name for God's majesty is a name for God by some specific aspect - of which *al-kabīr* and *al-'aḏhīm* are further specifications - not a general name for God.

The reason for all this is not difficult to see. Swords and other things have names that give their species. Each such name can be used as answer to the question: 'what is this X?'. This means, in the classical tradition, that the names can be expanded into real definitions that describe essentially. But God has no such name. For Ghazali, God belongs to no class, and no name can describe Him essentially. Therefore God can have no name which 'enters into' the meanings of those other Names that name Him by one or another specific attribute. "*Allah*" is a *proper* name, indeed the most special of all the Names[1]. It is used to denote the very (and 'total') being of God, not merely God under some aspect (i.e. as creator, knower, etc.). Nonetheless, it is like "*Zayd*" used about Zayd, not like "man" used about Zayd. God has no other name in the meaning of which the Name *Allah* would 'enter', if only because as a proper name, "*allah*" has no designation to begin with[2].

To be sure there are Names that denote God in His Essence (*dhāt*), as distinguished from 'lesser' aspects of His being, such as His Attributes or His Acts. But according to Ghazali, even these are not general class names that describe God essentially. They are descriptive names of the

(1) One does not say that "*Allāh*" is a name of The Knower, The Real, The Forbearing, etc..., but one does say that these are names of Allah (25 a).

(2) In spite of Ghazali's distinction between a decriptive name and a proper name, he speaks of the Name "*Allāh*" as having a meaning (designation) (25 a). He must mean that the etymology of the word has meaning. However, as a proper name it is not used to express any meaning.

dhāt, but not of the *māhiyyat al-dhāt* (8 a). Unlike the proper name *Allah*, these names do say something about God, but what they say is negative. "*Al-ḥaqq*" can be explained in terms of the idea of necessary existence which essentially says that God is above being caused, and "*al-quddūs*" means that God is above any description. Thus not even the Names that refer to God's Essence are general descriptive names of His Essence. They are ways of naming God by some specific (negative) characteristic of His Essence. In fact one can say of all the Names of God (other than "*Allah*") that they name Him by some specific characteristic, be it relational or non-relational, positive or negative. It follows then that when some Names are grouped together because they are close in meaning (e.g. *al-kabīr, al-'aḏhīm*), their designations can be said to overlap by virtue of their having as a common denotation God under a characteristic (majesty). This characteristic is specific in that its denotation is short of the generic nature of God, unlike "sword" for the sword and "man" for man. But it may be considered general relative to the two more specific ways in which God as majestic may be named.

There is one semantical classification which Ghazali considers, but not as one of his three cases. It is an additional type because it is not involved in the assertion '*huwa huwa*'. *Al-ism al-mushtarak* is the case of one word having two or more meanings. Or, following the literal meaning of the Arabic, one can speak of two or more meanings which share one word. In Ghazali's discussion of the Names this is applied in two ways, one of which becomes the basis for the religious-ethical goal which is the "final aim" of the explication of the Names.

The first application is a straightforward case of what Aristotle called the equivocal (Part one, Book Three). For example, "*al-mu'min*" can mean the one who believes, or the one who makes things secure. Ghazali decides that each of the names of God must have only one meaning. This reminds us of his decision that each must have at least one distinct meaning, by which he ruled out synonymity. Of the meanings mentioned for "*al-mu'min*" the right one to use in talking about God is "the one who makes things secure."

The second application of the idea of one word with two meanings involves us in a very special context. Most of the Names we use about God are actually words used in talking about humans. But if God is unlike anything, the words applied to Him and to man cannot have the same meaning. We can still speak of one word shared by two meanings, but it is no longer the straightforward case of equivocation.

Part of the difficulty in finding a correct semantical name depends on the way Ghazali construes the difference between the meaning of each of those shared words. Here one finds in Ghazali more than one explanation of that difference.

One finds the extreme position that the difference is complete, so that the only common thing is the physical character of the shared words[1] (20 a). This approaches the case of homonyms. But it differs from the typical case of homonyms, because the community of physical character is not accidental. The word "knower" applied to God is the same word — the same as to (original) meaning — that applies to man. As a matter of fact it is used about God precisely for that reason, because it is the word which in the human context means what "knower" ordinarily means. But for philosophical reasons — the uniqueness of God — Ghazali says that as it applies to God it must have a completely different meaning. However, the advantage of using the same word in the two contexts is that this permits man to understand the word used in the divine context on the analogy of its meaning in the human, even though, by this interpretation, there is no actual analogy at all.

This homonymous-type interpretation of the difference in the meanings of some one word used in the divine and human contexts is not the only account to be found in Ghazali. A less than complete difference is also proposed[2]. Say the shared word is "knower", then the divine

(1) One finds a strong version of this elsewhere; for example, see my *Ghazali's Unique Unknowable God*, p. 18, point number three, and n. 2 on the same page.

(2) That Ghazali held both is one version of the seeming contradiction between the view that God is above any human characterization and that God may be so characterized. For the view that God may be characterized analogically, the less than

and human instances of this word are not only alike in physical character, but their meanings overlap. The words are used analogically. The meanings are not the same, for God and man are still sufficiently different. God's knowledge is more perfect in its extent and its mode of operation. (39 a,f) This is a kind of difference that is sometimes brought out by changing the form of a word to indicate the perfected difference in the divine case. For example, the form "*al-raḥmān*" is reserved for God alone, to express the unique and perfect ways in which God manifests His *raḥmah*. In net effect, we are to understand the same sort of difference obtaining even in those cases - which are most of the cases - where the same word form is used for both God and man. This gives a specific difference in designation within a broader analogical sameness. But this does not give us an instance of Case Two. Ghazali would not have subsumed *al-asmā' al-mushtarakah* under *al-asmā' al-mutadākhilah* of Case Two. For the special feature of Case Two that provokes the assertion '*huwa huwa*' is the sameness of the denotation of two different words close in meaning. In the current instance we have the same word with two different denotations, the human and the divine, or, a word used in two different types of contexts.

One final word about this *ishtirāk* in names between the divine and human contexts. It becomes the basis for, and facilitates the statement of the final aim in the explication of the Names of God. If God can be called by such and such names, and man can be called by the same names, and if names are attributive[1], then one can depict for man the ideal

complete difference view, is a sophisticated version of the more general belief that some human characterization is applicable to God. (See SHEHADI, *op. cit.*, p. 15, n. 2). At least a small residue of similarity will have to be assumed in any analogical interpretation, although it is the differences that are usually pointed out. At any rate it does not seem necessary to have to decide whether Ghazali held one view or the other, for he held both. And this should be part of the picture. in any discussion of seeming contradictions in his theology of attribution. In my *Ghazali's Unique Unknowable God* I selected the God above any characterization as Ghazali's actual position.

(1) See note 1, p. XXIX above.

character of God in terms familiar to him[1]. Then man can be enjoined to emulate that character. In the case of those Names that apply to God alone such as *al-ḥaqq*, *al-quddūs*, *al-raḥmān*, then one can tell man the metaphorical sense in which he can acquire the character which these names express[2]. In either case it is this *qurb*, becoming like God, which in the end is what Ghazali aims for in the writing of the *Maqṣad*. Indeed, its point by point exemplification is the substance of the book.

(1) This holds regardless of whether the interpretation of the words used about God is that they are completely different in meaning or are used analogically. For what is sufficient for man's religious life is that he be given to understand them in his terms. Surely this is the only way in which he can apply them in his life. And this is possible under either interpretation.

(2) For Ghazali's remarks on how these can become applied in man's life see under *al-ḥaqq* (62 a, f), *al-quddūs* (28 b, f), and *al-raḥmān* (26 a, f).

ABBREVIATIONS USED IN EDITING THE TEXT

1. *General*

ag.	agree (s) with
om.	omitted, omits, omission
mar.	margin
corr.	correction, corrected
m.t.	main text
er.	erased, erasure
incl.	including
ref.	refers to
unc.	unclear
ins.	instead of
pref.	preferred
n.t.	could not be traced

2. *For Qur'ān and Ḥadīth References*

S	Sūrah
Dā.	Abū Dāwūd
Bukh.	Bukhārī
Ḥan.	Ibn Ḥanbal
Māj.	Ibn Mājjah
Mus.	Muslim
Su.	Suyūṭī
Tir.	Tirmidhī

3. *Printed Texts and Incomplete Mss**

G	Garrett Collection, No. 1891
M	Michigan, No. 247
A	'Alāmiyyah, (no date)
Az	Azhariyyah, 1961
S	Sa'ādah Press, 1324 A.H. (1906 A.D.)
Tq	Taqaddum Press 1322 A.H. (1904 A.D.)

* For the list of abbreviated references to the main mss, see pp. XVI-XVII above.

BIBLIOGRAPHY

WORKS CITED IN THE INTRODUCTION.

I. *Articles.*

1. HOURANI, G., "The Chronology of Ghazali's Writings", *Journal of the American Oriental Society*, 79, 1959, pp. 225-233.
2. WATT, W. M., "The Authenticity of Works Attributed to al-Ghazālī, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1952, pp. 24-45.
3. GARDET, L., "*Al-asmā' al-ḥusnā*", *Encyclopedia of Islam*, New Edition, Brill-Luzac, 1960. pp. 714-717.

II. *Books.*

A. Printed Editions of the *Maqṣad:*
(All bear as title: *al-Maqṣasd al-asnā sharḥ asmā' allāh al-ḥusnā*).
1. Cairo, Taqaddum Press, First Edition, 1904 (1322 A.H.).
2. Cairo, Sa'ādah Press, Second Edition, 1906 (1324 A.H.).
3. Cairo, Sharqiyyah Press, Second Edition, 1906.
4. Cairo, al-Maktabah al-'Alāmiyyah, (no date).
5. Cairo, al-Maktabah al-Azhariyyah, 1961.

B. Other Works by Ghazali:
1. *Al-Arba'īn fī uṣūl al-dīn*, Cairo, 1925.
2. *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, 1928 (1346 A.H.), 4 vols. (cited for the book *al-Mughnī 'an ḥaml al-asfār* by 'Abd al-Raḥīm b. al-Ḥusayn al-'Irāqī which appears in the lower half of the pages of the *Iḥyā'* edition).
3. *Al-Iqtiṣād fī l-I'tiqād*, eds. I. Chubukchu and H. Atay, Ankara, 1962.
4. *Mishkāt al-anwār*, ed. A. 'Afīfī, Cairo, 1964.
5. *Al-Munqidh min al-ḍalāl*, ed. S. Ṣalībā and K. 'Ayyād, Beirut, 1967.
6. *Al-Munqidh min al-ḍalāl*, ed. A. Maḥmūd, Cairo, 1964.
7. *Tahāfut al-Falāsifah*, ed. S. Dunyā, Cairo, 1947.

C. On the Divine Names:
1. AL-'ĪJĪ, 'Aḍud al-Dīn, *al-Mawāqif* (the seventh *marṣad* of the fifth *mawqif*) with the commentary of al-Jurjānī, ed by Badr al-Dīn al-Ḥalabī, Cairo 1907.
2. AL-BAQILLĀNĪ, *Kitāb al-tamhīd*, ed. by R. McCarthy, Beyrouth, 1957.

3. AL-BAYHAQĪ, *Kitāb al-asmā' wa l-ṣifāt* (published with *Furqān al-Qur'ān* of al-'Azzāmī), Cairo, 1939.
4. AL-IṢFAHĀNĪ, Muḥammad Taqī al-Dīn *Kāshif al-asmā' fī sharḥ al-asmā' al-ḥusnā*, Teheran, 1879.
5. AL-QUSHAYRĪ, *al-Taḥbīr fī al-tadhkīr*, ed. by Ibrāhīm Basyūnī, Cairo, 1968.
6. AL-RĀZĪ, *Lawāmi' al-bayyināt*, ed. by Badr al-Dīn al-Ḥalabī, Cairo, 1905.
7. SĀLIM, 'Abd al-Maqṣūd, *Fī malakūt Allāh*, Cairo, 1967.

D. Manuscript Catalogues:

1. AHLWARDT, W., *Verzeichniss der Arabischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, Berlin, 1899 (vol. 8).
2. BROCKELMANN, C., *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Leiden, 1937 (Supplementband I).
3. DERENBOURG, H., *Les manuscriptes arabes de l'Escurial*, Paris, 1884 (vol. I).
4. ELLIS & EDWARDS, *A Descriptive List of Arabic Manuscripts at the Btitish Museum*, London, 1912.
5. HITTI, FARIS & 'ABD AL-MALIK, *The Garrett Collection*, Princeton University Press, 1938.
6. MACH, Rudolph (a descriptive catalogue of Arabic mss at Princeton, as yet unpublished).
7. WORRELL, A. H., *Catalogue of Oriental Manuscripts in the Library of the University of Michigan*, Ann Arbor, 1925 (Typescript).

E. Other:

1. ALLARD, Michel, *Le problème des attributs divins*, Beyrouth, 1965.
2. AL-ASH'ARI, *al-Ibānah 'an Uṣūl al-diyānah*, Cairo, 1929.
3. AL-ASH'ARI, *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, Cairo, 1950-1954.
4. BOUYGES, M., *Essai de chronologie des œuvres de al-Ghazālī*, Beyrouth, 1959.
5. MELKIE, Selma, *Exposition of the Most Exalted Meanings of the Most Beautiful Names of Allah*, M. A. Thesis submitted to the Faculty of the Kennedy School of Missions, Hartford Seminary Foundation, May, 1943 (A translation of the Names-Section).
6. SHEHADI, F., *Ghazali's Unique Unknowable God*, Leiden, 1964.

انجزت المطبعة الكاثوليكية في بيروت
طبع هذا الكتاب في العاشر من شهر
تشرين الثاني سنة ١٩٧١

٧١/١١/١٠-١-٩٤٦٥

٢ — فهرس الأعلام

المذكورة في النصّ

أ

ب

ج

ذ

ش

ص

ع

ف

م

٣ — فهرس الكتب

المذكورة في النصّ

٤ — فهرس العبارات

الواردة في النصّ

أ

١ — فهرس أسماء الله[١]

المذكورة في النص

(١) انظر صفحة ١٨١—١٨٣ للاسماء التي هي خارجة عن رواية ابن ابي هريرة

فإن قيل : فَلِمَ لا يجوز أن يقال له العارف والعاقل والفَطِن والذكي وما يجري مجراه ؟ قلنا : إنّما المانع من هذا وأمثاله ما فيه من إيهامات. وما فيه إيهام[1] لا يجوز إلّا بالإذن ، كالصبور والحليم والرحيم ، فإنّ فيه إيهامًا ، ولكنّ الإذن قد ورد به ، وأمّا هذا ، فلم يرد به الإذن . والإيهام فيه أنّ العاقل هو الذي له معرفة تعْقله[2] ، أي تمنعه ، إذ يقال عَقَلَهُ ٥ عَقْلُهُ . والفطنة والذكاء يشعران[3] بسرعة الإدراك[4] لما غاب عن المدرك . والمعرفة قد تُشعر بسبق نكرة ، فلا يمنع عن إطلاق شيء منه إلّا شيء ممّا ذكرناه . فإن حُقِّقَ لفظٌ لا يوهم أصلًا بين المتفاهمين ، ولم يرد الشرع بالمنع منه ، فإنّا نجوّز إطلاقه قطعًا . والله أعلم بالصواب وإليه المرجع ١٠ والمآب[5] .

---

(1) L om. وما فيه ايهام

(2) L & T. B بعقله

(3) P_2 corr. & P_3. B & L يشعر

(4) L الذكاء

(5) L ins. واليه المرجع فإنّه الملك التراب والمآب

فهارس الكتاب

هو المنع من وضع إسمٍ لرسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، لم يسمِّ به[1] نفسه ولا سمّاه به ربّه تعالى ولا أبوه . وإذا منع في حقّ الرسول ، صلّى الله عليه وسلم ، بل في حقّ آحاد الخلق ، فهو في حقّ الله أولى . وهذا نوع قياس فقهيّ تُبنى على مثله الأحكام الشرعية .

وأمّا دليل إباحة الوصف ، أنه[2] خبر عن أمر . والخبر ينقسم إلى صدق وكذب . والشرع قد دلّ على تحريم الكذب في الأصل ، فالكذب[3] حرام إلّا بعارض ، ودلّ على إباحة الصدق ، فالصدق[4] حلال إلّا بعارض. وكما[5] أنّه يجوز لنا أن نقول في زيد إنّه موجود ، فكذلك في حقّ الله تعالى ، ورد به الشرع أو لم يرد . ونقول إنّه قديم ، وإنْ قدّرنا أنّ الشرع لم يرد به . وكما أنّا لا نقول لزيد إنّه طويل أشقر ، لأن ذلك ربّما يبلغ زيدًا فيكرهه ، لأن فيه إيهام نقص ، فكذلك لا نقول في حقّ الله ، سبحانه وتعالى ، ما يوهم نقصًا البتّة . فأمّا ما لا يوهم نقصًا ، أو يدلّ على مدح ، فذلك مطلق ومباح ، بالدليل الذي أباح الصدق ‖[6] (87 b) مع السلامة عن العوارض المحرّمة .

ولذلك قد يُمنع[7] من إطلاق لفظ ، فإذا قُرِن به قرينة جوّزناه . فلا يجوز أن يقال لله ، سبحانه وتعالى : يا زارع ، يا حارث ! ويجوز أن يقال : من وطئ فأمنى[8] ، فليس هو الحارث ، وإنما[x] الله ، تعالى وتقدّس ، هو الحارث[x] . ومن بثّ البذر فليس هو الزارع ، إنما الله هو الزارع . ومن

(1) L om.
(2) P_2 فانه
(3) P_2; all other mss والكذب
(4) L والصدق
(5) L. B وكما
(6) In B, the same
(7) L نمنع
(8) L ويجوز ان نقول : من أمنى ووطئ
(x) L om.

رمى فليس هو الرامي ، وإنما[1] الله هو الرامي ، كما قال تعالى : «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَـٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ»[2]. ولا نقول لله ، سبحانه وتعالى : يا مُذلّ ! ونقول : يا مُعِزّ ، يا مُذِلّ ! فإنّه إذا جمع بينهما كان وصف مدح ، إذ يدلّ على[x] أن طرفي الأمور بيديه .

وكذلك في الدعاء ، ندعو[3] الله ، سبحانه وتعالى ، بأسمائه الحسنى كما أمرنا به ، وإذا جاوزنا الأسامي دعوناه بصفات المدح والجلال . فلا نقول : يا موجود ، يا محرّك ، يا مسكّن ! بل نقول : يا مقيل العثرات ، يا منزّل البركات ، يا ميسّر كلّ عسير ! وما يجري مجراه . كما أنا إذا نادينا إنسانًا ، فإمّا أن نناديه بإسمه ، أو بصفة من صفات المدح ، كما نقول : يا شريف ، يا فقيه ! ولا نقول[4] : يا طويل ، يا أبيض ! إلّا إذا قصدنا الإستحقار . وأمّا إذا استخبرنا عن صفاته ، أُخبرنا بأنّه أبيض اللون ، أسود الشعر . ولا يُذكر[5] ما يكرهه ، إذا بلغه ، وإن كان صدقًا ، لعَارض الكراهة ، وإنما يكره ما يقدّر فيه نقصًا .

فكذلك ، إذا استخبرنا عن محرّك الأشياء ومسكنها ‖[6] (88 a) ومسوّدها ومبيّضها ، قلنا : هو الله ، سبحانه وتعالى. ولا نتوقّف في نسبة الأفعال والأوصاف إليه إلى إذن وارد فيه على الخصوص ، بل الإذن قد ورد شرعًا في الصدق ، إلّا ما يستثنى عنه بعارض. والله تعالى هو الموجود والمُوجد والمُظهر والمُخفي والمُسعد والمُشقي والمُبقي والمُفني ، وكلّ ذلك يجوز إطلاقه ، وإن لم يرد فيه توقيف .

(1) L انما
(2) S 8:17
(3) L, T & P_2. B تدعو
(4) L, T & P_2. B تقول
(5) T فلا نذكر
(6) In B, the same

الفصل الثالث

في أنّ الأسامي والصفات المطلقة على الله، عزّ وجلّ، هل تقف على التوقيف أم تجوز بطريق العقل

والذي مال إليه القاضي أبو بكر أن ذلك جائز إلّاx ما منع منه الشرع أو أشعر بما يستحيل معناه على الله، سبحانه وتعالى. فأمّا ما لا مانع فيه، فإنّه جائزx. والذي[1] ذهب إليه الأشعري أن ذلك موقوفxa على التوقيف، فلا يجوز أن يطلق في حقّ الله تعالى ما هوxa موصوف بمعناه إلّا إذا أذن فيه. والمختار عندنا أن نفصل ونقول: كلّ ما يرجع إلى الإسم فذلك موقوف على الإذن، وما يرجع إلى الوصف فذلك لا يقف على الإذن، بل الصادق منه مباحٌ دون الكاذب. ولا يفهم هذا إلّا بعد فهم الفرق بين الإسم والوصف.

فنقول: الإسم هو اللفظ الموضوع للدلالة على المسمّى. فزيد، مثلاً، إسمه زيد، وهو في نفسه أبيض وطويل. فلو قال له ‖[2] (86 b) قائل: يا طويل يا أبيض، فقد دعاه بما هو موصوف به وصدق، ولكنّه عدل عن إسمه، إذ إسمه زيد، دون الطويل والأبيض. وكونه طويلًا أبيضَ لا يدلّ على أن الطويل إسمه، بل تسميتنا الولد قاسمًا وجامعًا لا يدلّ على أنه موصوف بمعاني هذه الأسماء، بل دلالة هذه الأسماء، وإن كانت معنوية[3] عليه، كدلالة قولنا زيد وعيسى وما لا معنى له. بل إذا سمّيناه[4] عبد الملك فلسنا

(x) L om.
(1) L فالذي
(xa) L om.
(2) In B, 84 b
(3) L معنونة
(4) L سمينا

نعني به أنه عبد الملك، ولذلك نقول: عبد الملك إسم مفرد، كعيسى وزيد، وإذا ذُكر في معرض الوصف كان مركّبًا؛ وكذلك عبدالله، لذلك يُجمع فيقال: عبادلة، ولا يقال: عباد الله.

وإذا فهمت معنى الإسم فإسم كلّ أحد ما يُسمّي[1] به نفسه أو سمّاه[2] به وليّه من أبيه أو سيّده. والتسمية، أعني وضع الإسم، تصرّف في المسمّى، ويستدعي ذلك ولاية. والولاية للإنسان على نفسه أو على عبده أو على[3] ولده. فلذلك تكون التسميات إلى هؤلاء، [ولذلك لو وضع غير هؤلاء][4] إسمًا أنكره[5] المسمّى وغضب عليه. وإذا لم يكن[6] لنا أن نسمّي[7] إنسانًا، أي لا نضع له إسمًا، فكيف نضع لله تعالى إسمًا. وكذلك أسماء رسول الله، صلى الله عليه وسلم، معدودة، وقد عدّها وقال: «إنّ لي أسماء أحمد ومحمد والمتّقي والماحي والعاقب[8] ونبيّ التوبة ونبيّ الرحمة ونبيّ الملحمة»[9]. وليس لنا أن نزيد على ذلك في معرض التسمية، بل في ‖[10] (37 a) معرض الإخبار عن وصفه، فيجوز[11] أن نقول إنه عالم ومرشد ورشيد وهادٍ وما يجري مجراه، كما نقول لزيد إنه أبيض طويل، لا في معرض التسمية، بل في معرض الإخبار عن صفته. وعلى الجملة فهذه[12] مسئلة فقهيّة، إذ [هو][13] نظر في إباحة اللفظ[14] وتحريمه.

فنقول: أمّا الدليل على المنع من وضع إسمٍ لله[15]، سبحانه وتعالى،

(1) & (2) L سمّى
(3) L om.
(4) L & T
(5) All other mss; B نكره
(6) In L, in mar.
(7) L. B تسمى
(8) L om. والماحي والعاقب
(9) Tir., *Adab* 67
(10) In B, the same
(11) L يجوز
(12) L وهذه
(13) L
(14) L لفظ
(15) L له

وأمّا ذكر الأسامي ، فلم يورَدْ في الصحيح ، بل وردت به رواية غريبة ، وفي إسنادها ضعف . وهذا القدر ظاهر يدلّ على [أن][1] الأسامي لا تزيد على هذا العدد . وإنما حملنا[2] على الميل عن الظاهر خروجُ بعض هذه[3] الأسامي عن رواية أبي هريرة . فإنْ ضعّفنا الرواية التي فيها عدد[4] الأسامي اندفع عنها جملة من الإشكالات .

فإنا نقول : الأسامي هي تسعة[5] وتسعون فقط ، سَمّى الله ، سبحانه وتعالى ، بها[6] نفسَه ، ولم يكمّلها مائة ، لأنه وتر يحب الوتر . ويدخل في جملتها الحنّان والمنّان[7] وغيرهما[8] . ولا يمكن معرفة جميعها إلا بالبحث عن الكتاب والسنّة ، إذ يصحّ جملةٌ منها في كتاب الله ، سبحانه وتعالى ، وجملة في الأخبار . ولم أعرف أحدًا من العلماء اعتنى بطلب ذلك وجمعه سوى[9] رجل من حُفّاظ المغرب يقال له علي بن حزم ، فإنّه قال : «صحّ عندي قريب من ثمانين إسمًا يشتمل عليها[10] الكتاب والصحاح من الأخبار ، والباقي ينبغي أن يطلب من الأخبار بطريق الإجتهاد» . وأظنّ[11] أنّه لم يبلغه الحديث الذي فيه عدد[12] الأسامي ، وإن بلغه ، فكأنّه استضعف إسناده ، إذ[13] عدل عنه إلى الأخبار الواردة في الصحاح ، وإلى التقاط ذلك منها . وعلى هذا ، فمن أحصاها ، أي جمعها وحفظها ، نال تعبًا

(1) L, T, P_2 & P_3
(2) In B, حملنا in mar.
(3) L om.
(4) L عد
(5) L تسع
(6) L om.
(7) L حنان ومنان
(8) L. B وغيرها
(9) L الا
(10) L عليه
(11) L اظنّه
(12) L عد
(13) L أو

86 a

شديدًا ‖[1] في اجتهاده ، فبالحري أن يدخل الجنّة ، وإلا فإحصاء[2] ما وردت الرواية به[3] مرة واحدة سهلٌ على اللسان . نَعَمْ ، قد ورد في بعض الألفاظ الصحاح : «من حفظها دخل الجنّة»[4] . والحفظ يحوج إلى مزيد تعب .

فهذا ما يظهر لي من الإحتمالات في هذا الحديث . وأكثر ذلك ممّا لم نتعرّض[5] له ، وهي أمور اجتهاديّة لا تعلم إلّا بتخمين ، فإنّها خارجة عن مجاري العقول . والله أعلم .

(1) In B, 84 a
(2) فالاحصاء
(3) L om.
(4) Mus., *Dhikr*, 5
(5) L يتعرض

يقال : لأنّ المعاني الشريفة بلغت[1] هذا المبلغ ، لا لأن العدد مقصود ، ولكن وافق هذا العدد ، كما أن الصفات عند أهل السنة سبع[2] ، وهي الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع[3] والبصر والكلام ، لا لأنها سبع[4] ، ولكن الربوبيّة لا تتمّ إلا بها . والثاني ، وهو الأظهر ، أن السبب فيه بيان ما ذكره رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، حيث قال : «مائة إلا واحدة ، والله وتر يحبّ الوتر»[5] . وإلّا أنّ هذا يدلّ على أن هذه الأسامي هي بالتسمية الإراديّة الإختياريّة ، لا من حيث انحصار صفات الشرف فيها ، لأن ذلك يكون لذاته لا بالإرادة . ولا يقول أحد إنّ صفات الله ، سبحانه وتعالى ،سبع[6] لأنه وتر ويحبّ الوتر ، بل ذلك لذاته وإلهيّته ، والعدد فيه غير مقصور . بل ليس وجود ذلك بقصد قاصد وإرادة مريد حتّى يقصد الوتر دون غيره ، وهذا يكاد يؤيّد[7] الاحتمال الذي ذكرناه ، وهو أنّ الأسامي التي سَمَّى الله ، سبحانه وتعالى ، بها نفسَه هي تسعة[8] وتسعون لا غير ، وأنّه إنّما لم يجعلها[9] مائة ، ‖[10] (85 a) لأنّه يحبّ الوتر. وسنشير إلى ما يؤيّد هذا الإحتمال .

فإن قيل : فهذه الأسماء التسعة والتسعون هل[11] عدّها رسول الله ، صلّى الله عليه وسلم ، وأحصاها قصدًا إلى جمعها ، أو ترَكَ جمعها إلى من يلتقطها من الكتاب والسنّة والأخبار الدالّة عليه ؟ فنقول : الأظهر ، وهو الأشهر ،

(1) L. B بلغ
(2) B, L, T & P_2 سبعة . P_1 & P_3 om. this section.
(3) In B, والسمع in mar.
(4) B, L, T & P_2 سبعة . P_1 & P_3 om. this section.
(5) Ḥan. II, 258
(6) B, L, T & P_2 سبعة . P_1 & P_3 om. this section
(7) L يريد
(8) T. B & L تسع
(9) L & T. B يجعله
(10) In B, 82a
(11) L & P_3 قد

أن ذلك مما أحصاه[1] رسول الله ، صلّى الله عليه وسلّم . وجمعها[2] قصدًا إلى جمعها وتعليمها ، على ما نقله[3] أبو هريرة ، رضي الله عنه ، إذ ظاهر الكلام هو الترغيب في الإحصاء . وذلك مما يعسر على الجماهير إذا لم يذكره[4] رسول الله على سبيل الجمع . وهذا يدلّ على صحّة رواية أبي هريرة رضي الله عنه . وقد قبل[5] الجماهير روايته المشهورة التي أجرينا[6] شرحها على منوالها .

وقد تكلّم أحمد البيهقي على رواية أبي هريرة ، وذكر إنها[7] من روايةِ مَنْ فيه ضعف . وأشار أبو عيسى الترمذي في مسنده إلى شيء من ذلك . ويدلّ على ضعف هذه الرواية ، سوى xمما ذكره المحدّثون ، ثلاثة أمور : أحدها ، اضطراب الروايةx عن[8] أبي هريرة ، إذ عنه روايتان ، وبينهما تباين ظاهر في الإبدال والتغيير[9] . والثاني ، أنّ روايته ليست تشتمل على ذكر الحنّان والمنّان[10] ورمضان وجملةً من الأسامي التي وردت[11] الأخبار بها . والثالث ، أن الذي أُورِدَ في الصحيح هذا القدر ، ‖[12] (85 b) وهو قوله ، صلّى الله عليه وسلم : «إن لله تسعة[13] وتسعين إسمًا من أحصاها دخل الجنّة»[14] .

(1) L & P_3 احصاها
(2) A new sentence here would make sense of the feminine ...وجمعها... وتعليمها which is agreed upon by B, L, T & P_2.T has the first of the three words in the masculine. P_1 & P_3 om. this section.
(3) L نقل
(4) L يذكرها
(5) L & P_3 قيل
(6) L اجريناها
(7) L & P_3 om.
(x) L om.
(8) L من
(9) T والتعير . perhaps intended as والتعبير which is what S has.
(10) L حنان ومنان
(11) L ورد
(12) In B, 82b
(13) L تسع
(14) Ḥan. II, 258

فإن قيل : فإذا كان الأظهر أنّ الأسامي زائدة على تسعة[1] وتسعين ، فلو قدّرنا ، مثلًا ، أنّ الأسامي ألف ، وأنّ الجنّة تُستحقّ بإحصاء تسعة[2] وتسعين منها ، فهي تسعة[3] وتسعون بأعيانها ، أو تسعة[4] وتسعون أيّها كان ، حتّى أنّ من بلغ ذلك المبلغ في الإحصاء استحقّ دخول الجنّة ، وحتّى أنّ من أحصى ما رواه أبو هريرة مرّة دخل الجنّة ، ولو أحصى أيضًا ما اشتملت[5] الرواية الثانية عليه أيضًا دخل الجنّة ، إذا[6] قدّرنا أنّ جميع ما في الروايتين من أسماء الله تعالى . فنقول : الأظهر أنّ المراد به تسعة[7] وتسعون بأعيانها ، فإنّها إذا لم تتعيّن لم تظهر فائدة الحصر والتخصيص . فإنّ قول القائل : إنّ[8] للملك مائة عبد من استظهر بهم لم يقاومه عدوّ ، إنّما يَحسن مع كثرة عبيد الملك إذا اختصّ مائةٌ من بينهم بمزيد قوّة وشوكة . فأمّا إذا حصل ذلك بمائة[9] ، أيّ[10] مائة كانت من جملة العبيد ، لم يحسن نظم الكلام .

فإن قيل : ما[11] بال تسعة[12] وتسعين من الأسماء اختصّت[13] بهذه القضيّة[14] ، مع أنّ الكلّ أسماء الله ، سبحانه وتعالى ؟ فنقول : الأسامي يجوز أن تتفاوت فضيلتها لتفاوت معانيها في الجلالة والشرف ، فيكون تسعة[15] وتسعون منها تجمع أنواعًا [84 a] ‖[16] من المعاني المنبئة عن الجلال[17] لا يجمع ذلك غيرها ، فتختصّ بزيادة شرف .

(1) - (4) L تسع
(5) L اشتمل
(6) L اذ
(7) L تسع
(8) L om.
(9) L om.
(10) L بأي
(11) L فما
(12) L تسع
(13) L اختص
(14) L om.
(15) L تسع
(16) In B, 81 a
(17) L المبينة عن الجلالة

فإن قيل : فإسم الله الأعظم داخل فيها أم لا ؟ فإن لم يدخل فكيف يختصّ مزيد الشرف بما هو خارج عنها ؟ وإن كان داخلًا فيها فكيف ذلك ، وهي مشهورة ، والإسم الأعظم يختصّ بمعرفة نبيّ أو وليّ ؟ وقد قيل أن آصف[1] إنما جاء بعرش بلقيس لأنه كان قد أوتي الإسم الأعظم ، وهو سبب كرامة[2] عظيمة لمن عرفه . فنقول : إنه[3] يحتمل أن يقال إن إسم الله الأعظم خارج عن هذا العدد الذي رواه أبو هريرة ، رضي الله عنه ، ويكون شرف هذه الأسامي المعدودة بالإضافة إلى جميع الأسماء المشهورة عند الجماهير ، لا بالإضافة إلى الأسماء التي يعرفها الأولياء والأنبياء . ويحتمل أن يقال إنها تشتمل على إسم الله الأعظم ، ولكنّه مبهم فيها ، لا يعرفه بعينه الأولى ، إذ ورد في الخبر عن النبيّ ، صلى الله عليه وسلم ، أنه قال : «إسم الله الأعظم في هاتين الآيتين : ‹وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ›[4] ، وفاتحة آل عمران ، ‹الٓمٓ . ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَيُّ ٱلْقَيُّومُ›[5] » . وروي أنّ رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، سمع رجلًا يدعو وهو يقول : «اللهم إني أسألك بأني أشهد أنك أنت الله لا إله إلا أنت ، الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوًا أحد» . فقال : «والذي نفسي بيده ، لقد سأل ‖[6] [84 b] الله تعالى باسمه الأعظم الذي إذا دُعي به أجاب ، وإذا سُئل به أعطى»[7] .

فإن قيل : فما سبب تخصيص هذا العدد من بين سائر الأعداد ، ولِمَ لَمْ يبلغ مائة وقد قارب ذلك ؟ قلنا — فيه احتمالان : أحدهما ، أن

(1) آصف بن برخيا
(2) L كرامات
(3) L om.
(4) S 2:163
(5) S 3:1
(6) In B, 81b
(7) Māj., Du'ā' 9

الفصل الثاني

في بيان فائدة الإحصاء والتخصيص بتسعة[1] وتسعين . وفي هذا الفصل أنظار[2] في أمور ، فلنوردها في معرض الأسئلة

فإن قال قائل ــ أسماء[3] الله ، سبحانه وتعالى ، هل تزيد على تسعه وتسعين أم لا ؟ فإن زادت ، فما معنى هذا التخصيص ؟ ومَن[x] يملك ألف درهم لا يجوز أن يقول العاقل[4] إنّ له تسعة[5] وتسعين درهمًا ، لأنّ الألف وإن اشتمل[6] على ذلك ، ولكن تخصيص العدد بالذكر يُفهِم نفي ما وراء[7] المعدود . وإن كانت الأسامي غير زائدة على هذا العدد ، فما معنى قوله ، صلّى الله عليه وسلّم : « أسألك بكلّ إسم هو لك[8] ، سمّيتَ به نفسك ، أو أنزلته في كتابك ، أو علّمته أحدًا من خلقك ، أو استأثرت به في علم الغيب عندك »[9] ؟ فإنّ هذا صريح في أنّه[10] استأثر ببعض الأسامي . وكذلك قال في ‹رمضان› إنّه[11] من أسماء الله تعالى . ولذلك[12] كان السلف يقولون : فلان أوتي الإسم الأعظم ، وكان ينسب ذلك الى بعض الأنبياء والأولياء . وذلك يدلّ على أنّه خارج عن التسعة والتسعين .

(1) T, P_1 & P_3. B تسع
(2) T, P_1 & P_3 نظر
(3) P_3 اسامي
(x) L om. ends. See (x) p. 175
(4) P_1 mar., P_2 & P_3 القائل
(5) L تسعاً
(6) T اشتملت, P_1 تشتمل. Both om. وان
(7) L ورد
(8) L om. هو لك
(9) *Han.* 1, 391, 456
(10) L فانه ; mar. لعله : بأنه
(11) L om.
(12) L وكذلك

83 a ‖[1] فنقول : إنّ الأشبه أنّ الأسامي زائدة على تسعة[2] وتسعين لهذه الأخبار . وأما الحديث الوارد في الحصر ، فإنّه يشتمل على قضيّة واحدة لا على قضيّتين . وهو كالملك الذي له ألف عبد ، مثلًا . فيقول القائل : إنّ للملك تسعة[3] وتسعين عبدًا من استظهر بهم لم يقاومه الأعداء . فيكون التخصيص لأجل حصول الإستظهار بهم ، إمّا لمزيد قوّتهم ، وإمّا لكفاية ذلك العدد في دفع الأعداء، من غير حاجة إلى زيادة ، لا لاختصاص الوجود بهم .

ويُحتمل أن تكون الأسامي غير زائدة على هذا العدد . ويكون لفظ الخبر مشتملًا على قضيتين : إحداهما ، أنّ لله تعالى تسعة[4] وتسعين إسمًا ، والثاني ، أنّ من أحصاها دخل الجنّة ، حتّى لو اقتصر على ذكر القضيّة الأولى كان الكلام تامًّا ، وعلى المذهب الأوّل لا يمكن الإقتصار على ذكر القضيّة الأولى .

وهذا هو الأسبق إلى الفهم من ظاهر هذا الحصر ، ولكنّه بعيد من وجهين : أحدهما ، أنّ هذا يمنع أن يكون من الأسامي ما استأثر الله به في علم الغيب عنده ، وفي الحديث إثبات ذلك . والثاني ، أنّه يؤدّي إلى أن يختصّ بالإحصاء نبيّ أو وليّ ممّن أوتي الإسم الأعظم حتّى يتمّ العدد به ، وإلّا فيكون ما أحصى وراء ذلك ناقصًا عن العدد ، أو كان الإسم[5] خارجًا عن العدد ، فيبطل به الحصر . والأظهر أنّ رسول الله ، ‖[6] 83 b صلّى الله عليه وسلّم ، ذكر هذا في معرض الترغيب للجماهير في الإحصاء ، والإسم الأعظم لا يعرفه الجماهير .

(1) In B, the same, i.e. 83 a
(2) T, P_1 & P_3. B & L تسع
(3) & (4) L تسعاً
(5) L الاسم الأعظم
(6) In B, the same

ولو جُوِّز اشتقاق الأسامي من الأفعال فتكثر الأفعال المنسوبة إلى الله تعالى في القرآن ، كقوله تعالى : «يَكْشِفُ ٱلسُّوءَ»[1] ، «وَيَقْذِفُ بالحَقِّ»[2] ، «وَيَفْصِلُ بَيْنَهُم»[3] ، «وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيْل»[4] . فيشتقّ له من ذلك : 82 a الكاشف والقاذف ‖[5] بالحقّ والفاصل والقاضي . ويخرج ذلك عن الحصر ، وفيه نظر سيأتي . ٥

والغرض أن نبيّن أنّ الأسامي ليست هي التسعة والتسعين التي عددناها وشرحناها ، ولكنّا جرينا على العادة في شرح تلك الأسامي ، فإنّها هي الرواية المشهورة . وليست[6] هذه التعديلات والتفصيلات المرويّة عن أبي هريرة في الصحيحين ، إنّما الذي تشتمل عليه الصِحاح قوله ، صلّى الله عليه وسلّم : «إنّ لله ، سبحانه وتعالى ، تسعة وتسعين إسمًا مَن أحصاها دخل الجنّة»[7] . ١٠ أمّا بيان ذلك وتفصيله ، فلا .

وممّا وقع عليه الإتفاق بين الفقهاء والعلماء من الأسامي : المريد والمتكلّم والموجود والشيء والذات الأزليّ والأبديّ . وإنّ ذلك ممّا يجوز إطلاقه في حقّ الله ، سبحانه وتعالى . وورد في الحديث : «لا تقولوا : جاء رمضان ، فإنّ رمضان إسم من أسماء الله تعالى ، لكن قولوا : جاء شهر رمضان»[8] . وكذلك ١٥ ورد عن رسول الله ، صلّى الله عليه وسلّم ، أنّه قال : «ما أصاب أحدًا همٌّ ولا حزنٌ فقال : 'اللّهمَّ إنّي عبدك وابن[9] عبدك إبن أمّتك ، ناصيتي

(1) S 27:62
(2) S 34:48
(3) S 22:17, S 32:25
(4) S 17:4
(5) In B, 86a
(6) P_1 & P_2. B وليس
(7) Māj., *Du'ā'* 10. B تسعاً وتسعين
(8) n.t.; see *al-Mughnī*, Vol. I, p. 93, n. 1
(9) P_2 & T (& Ḥan.) B ابن

بيدك ، ماض فيّ حكمك[1] ، أسألك بكلّ إسم [هو لك][2] سَمّيتَ به نفسك ، أو أنزلته في كتابك ، أو علّمته أحدًا من خلقك ، أو استأثرت به في علم الغيب عندك ، أن تجعل القرآن ربيع قلبي ونور صدري وجلاء 82 b حزني ‖[3] وذهاب همّي' ، إلّا أذهبَ[4] اللهُ ، عزّ وجلّ ، همَّه وحزنه ، وأبدل 5 مكانه فرحًا»[5] . وقوله : «استأثرت به في علم الغيب عندك»[6] ، يدلّ على أنّ الأسماء غير محصورة فيما وردت به الروايات المشهورة[7] . وعند هذا ربّما يخطر ببالك طلب الفائدة في الحصر في تسعة وتسعين ، ولا[8] بدّ من ذكرها[9] .

(1) P_3 في حكمك وقضاؤك (Ḥan. ماض فيّ حكمك ، عدل فيّ قضاؤك)
(2) P_3 (& Ḥan.)
(3) In B, 86b
(4) T & P_3. B ذهب
(5) Ḥan. I, 391
(6) *Ibidem.*
(7) P_3 adds عنه
(8) P_1 فلا
(9) P_3 تسعة وتسعين ونحن نذكرها

الفَصْلُ الأول

في بيان أنّ أسماء الله تعالى من حيث التوقيف غير مقصورة على تسعة وتسعين

بل ورد التوقيف بأسام سواها ، إذ في رواية أخرى عن أبي هريرة ، رضي الله عنه ، إبدالٌ لبعض هذه الأسامي بما يقرب منها ، وإبدال بما لا يقرب . فأمّا الذي يقرب ، فالأحد ‖[1] بدل الواحد ، والقاهر بدل القهّار ، والشاكر بدل الشكور ، والذي لا يقرب كالهادي والكافي والدائم والبصير والنور[2] والمبين والجميل والصادق والمحيط والقريب والقديم والوتر والفاطر والعلّام والملك والأكرم والمدبّر والرفيع وذو الطول وذو المعارج وذو الفضل والخلّاق .

٥ 81 b

وقد ورد أيضًا في القرآن ما ليس متّفقًا عليه في الروايتين جميعًا ، كالمولى والنصير والغالب والقريب والربّ والناصر ، ومن المضافات ، كقوله تعالى : شديد العقاب ، وقابل التوب ، وغافر الذنب ، ومولج الليل في النهار ، ومولج النهار في الليل ، ومخرج الحيّ من الميت ، ومخرج الميت من الحيّ .

١٠

وقد ورد في الخبر أيضًا السيد ، إذ قال رجل لرسول الله ، صلّى الله عليه وسلّم : « يا سيّد » ، فقال : « السيّد هو الله ، عزّ وجلّ »[3] . وكأنّه قصد المنع من المدح في الوجه ، وإلّا فقد قال ، صلّى الله عليه وسلّم : « أنا سيّد وُلْد آدم ولا فخر »[4] . والديّان أيضًا قد ورد ، وكذا الحنّان والمنّان وغير ذلك مما لو تُتُبّع في الأحاديث لوجد .

١٥

---

(1) In B, 85 b

(2) T & P_2 والمنور

(3) Dā., *Adab* 9

(4) Māj., *Zuhd* 37

الفنّ الثالث

في اللواحق والتكميلات

وفيه فصول ثلاثة

لأنّ كلّ ما يشعر بذاته فيقال أنّه حيّ ، وما لا يشعر بذاته لا يسمّى حيًّا .

80 b

ولم يبقَ إلّا الإرادة والقدرة . ومعنى إرادته عندهم ‖ أنّه ، تعالى وتقدّس ، يعلم وجه الخير ونظامه فيوجد كما يعلمه . ويكون علمه بالشيء سببًا لوجود ذلك الشيء . وإذا علم وجه الخير في شيء فحصل[1] ، ولم يكن فيه كراهة ، كان راضيًا . والراضي قد يسمّى مريدًا ، فكانت[2] الإرادة ترجع إلى العلم مع عدم الكراهة . وأمّا القدرة ، فمعناه أنه يفعل إذا شاء ولا يفعل إذا شاء . وفعله معلوم ، ومشيئته ترجع إلى علمه بوجه الخير . ومعناه أنّ ما علم أنّ الخير في وجوده فيوجِد منه ، وما علم أنّ الخير في أن لا يوجَد فلا يوجِد منه . ولا يحتاج وجود نظام الخير إلّا إلى علمه به ، ولا يحتاج ما لا يوجَد في أن لا يوجَد إلّا إلى عدم العلم بكون الخير فيه . فالنظام المعقول هو سبب النظام الموجود ، والنظام الموجود تبع النظام المعقول .

وزعموا أنّ علمنا إنّما يحتاج في تحقيق المعلوم إلى القدرة ، لأنّ فعلنا إنّما يكون بجارحة[3] ، فلا بدّ وأن تكون[4] الجارحة سليمة وموصوفة بالقوّة . وأمّا هو ، فلا يفعل بجارحة ، فيكفي علمه لوجود المعلوم ، فترجع القدرة أيضًا إلى العلم .

ثمّ زعموا أنّ العلم أيضًا يرجع إلى ذاته ، لأنّه يعلم ذاته بذاته ، فيكون العلم والعالِم والمعلوم واحدًا . وإنّما يعلم غيره من ذاته ، لأنّه يعلم ذاتَه مبدأ[5] كلّ[6] موجود ، فيعلم[7] سائر الموجودات من ذاته على سبيل التبعية ،

(1) T, P_2 & P_3. B محصل , probably intended as يحصل
(2) P_3. B وكان . T & P_2 فكان
(3) T, P_2 & P_3. B لجارحة
(4) In B تكون ... لجارحة in mar.
(5) P_2 مبتدأ
(6) T & P_2 لكل
(7) T & P_3. B فيلعم

81 a

فلا يوجب ذلك كثرة ‖[1] في ذاته .

وزعموا أنّ نسبة علم الواحد ، وهو ذاته ، إلى كثرة المعلومات ، كنسبة علم الحاسب مثلًا ، حيث يقال له : ‹ما ضعف الاثنين وضعف ضعفه وضعف ضعف ضعفه ، وهكذا مثلًا عشر مرات ؟› فإنّه[2] قبل أن يفصّل تلك الأضعاف في ذاته ، فله يقين حاصل بأنّه عالم به . وذلك اليقين هو مبدأ التفصيل إذا اشتغل بتفصيله ، وذلك اليقين خطّة واحدة لها نسبة إلى سائر أضعاف الإثنين ، بل إلى تضعيفاته التي لا نهاية لها ، من غير تفصيل . وكما أنّ تضعيف الإثنين يستمرّ إلى كثرة على التدريج ، فكذلك الموجودات أيضًا عندهم فيها ترتيب ، ولا كثرة في أوّلها ، ثمّ يتداعى إلى الكثرة على التدريج .

وشرح ذلك وإبطاله ممّا يطول ، وليستظهر في ذلك بما ذكرناه في « كتاب التهافت » ، فإنّه كالخارج عن مقصود هذا الكتاب . والله أعلم .

(1) In B, 85 a. See Introduction, pp. XXII ff. delete on the sequence problem, for this and all similar footnotes that follow.
(2) T & P_2 وانه

والمتين . فإنّ القوّة هي تمام القدرة ، والمتانة شدّتها ، والقهر تأثيرها في المقدور بالغلبة .

79 b ‖ **الثامن** : ما يرجع إلى الإرادة مع إضافةٍ أو مع فعل ، كالرحمٰن والرحيم والرؤوف والودود . فإنّ ذلك يرجع إلى الإرادة مضافًا[1] إلى الإحسان أو قضاء حاجة الضعيف . وقد عرفت وجه ذلك[2] .

التاسع : ما يرجع إلى صفات الفعل ، كالخالق والبارئ والمصوّر والوهّاب والرزّاق والفتّاح والقابض والباسط والخافض والرافع والمُعزّ والمذلّ والعدل والمُقيت والمحيي والمميت والمقدّم والمؤخّر والوالي والبرّ والتوّاب والمنتقم والمقسّط والجامع والمانع والمغني والهادي[3] ، ونظائره .

العاشر : ما يرجع إلى الدلالة على الفعل مع زيادة ، كالمجيد والكريم واللطيف . فإنّ المجيد يدلّ على سعة الإكرام مع شرف الذات . والكريم كذلك . واللطيف يدلّ على الرفق في الفعل .

فلا تخرج هذه الأسامي وغيرها عن مجموع هذه الأقسام العشرة . فَقِسْ بما أوردناه ما لم نورده ، فإنّ ذلك يدلّ على وجه خروج الأسامي عن[4] الترادف[5] ، مع رجوعها إلى هذه الصفات المحصورة المشهورة .

(1) L مضافة
(2) L om.
(3) L om. و before each of these names
(4) T & P$_1$. L & P$_2$ على . B a faint على changed to a darker عن
(5) L. B unc., between المترادف and الترادف

الفصل الثالث

في بيان كيفية رجوع ذلك كلّه إلى ذات واحدة ، على مذهب المعتزلة والفلاسفة

80 a ‖ وهذا الفصل ، وإن كان لا يليق بهذا الكتاب ، ولكن أودعته هذه الكلمات[1] على الإيجاز بحكم الإلتماس . فمن شاء أن لا يثبته في الكتاب فليفعل ، فإنّه غير مهمّ في هذا الكتاب .

فأقول : هؤلاء ، وإن أنكروا الصفات ولم يثبتوا إلّا ذاتًا واحدة ، فلم ينكروا الأفعال ولا كثرة السلوب[2] ولا كثرة الإضافات . فما ردّدناه[3] من الأسامي إلى هذه الأقسام فهُمْ عليها مساعدون .

أمّا الصفات السبع التي هي الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع[x] والبصر والكلام ، فيرجع جميع ذلك عندهم إلى العلم ، ثمّ العلم يرجع إلى الذات . وبيانه أنّ السمع عندهم عبارة عن علمه التام المتعلق بالأصوات . والبصر عبارة عن علمه بالألوان وسائر المبصرات . والكلام عندهم يرجع إلى فعله ، وهو ما يخلقه من الكلام في جسم من[4] الجمادات ، عند المعتزلة . ويرجع عند الفلاسفة إلى سماعٍ يخلقه في ذات النبيّ ، صلّى الله عليه وسلّم ، حتّى يسمع هو كلامًا منظومًا من غير أن يكون له وجود من خارج ، كما يسمعه النائم . ويضاف ذلك إلى الله تعالى على معنى أنّه لم يحصل ذلك فيه بفعل الآدميين وأصواتهم . وأمّا الحياة ، فعبارة عندهم عن علمه بذاته ،

(1) L هذا الكتاب
(2) L المسلوب
(3) L رددنا
(x) L om. until (x) p. 184
(4) T & P$_2$ om.

الفصل الثاني من(1) المقاصد

78 b

في بيان وجه رجوع هذه الأسامي الكثيرة || إلى ذات[2] وسبع صفات ، على مذهب أهل السنة

لعلّك تقول : هذه أسماء[3] كثيرة ، وقد مَنَعْتَ الترادف فيها وأوجبْتَ أن يتضمّن كلّ واحد معنى آخر ، فكيف ترجع جميعها إلى سبع صفات ؟ فاعلم أنّ الصفات إن كانت سبعًا[4] فالأفعال كثيرة والأوصاف[5] كثيرة ، ويكاد يخرج جميع ذلك عن الحصر . ثمّ يمكن التركيب من مجموع صفتين ، أو صفة وإضافة ، أو صفة وسلب ، أو سلب وإضافة ، ويوضع بإزائه إسم ، فتكثر الأسامي بذلك . وكان[6] مجموعها يرجع إلى ما يدل منها على الذات ، أو على الذات مع سلب ، أو على الذات مع إضافة ، أو على واحد من الصفات السبع[7] ، أو على صفة وسلب ، أو على صفة وإضافة ، أو على صفة فعل وإضافة أو سلب . فهذه عشرة أقسام .

الأوّل : ما يدلّ على الذات ، كقولك : الله . ويقرب منه إسم الحقّ إذا أريد به الذات من حيث هي واجبة الوجود .

الثاني : ما يدلّ على الذات مع سلب ، مثل القدّوس والسلام والغنيّ والأحد ، ونظائره[8] . فإنّ القدّوس هو المسلوب عنه كلّ ما يخطر بالبال

(1) L في
(2) L الذات
(3) L اسامي
(4) P_3. B & L سبعة
(5) L والاضافات
(6) L وكأن
(7) P_1 & P_3. B & L السبعة
(8) L & P_1. B ونظائرها . Although B is not wrong, the change has been made to be consistent with ونظائره under الثالث , on which there is unanimity among mss.

ويدخل في الوهم ، والسلام هو المسلوب عنه العيوب ، والغنيّ هو المسلوب عنه الحاجة ، والأحد هو المسلوب عنه النظير أو القسمة .

الثالث : ما يرجع إلى الذات مع إضافة ، كالعليّ والعظيم والأوّل والآخر والظاهر والباطن[1] ، ونظائره . || فإنّ العليّ هو[2] الذات التي[3] هي[4] فوق سائر الذوات في المرتبة ، فهي إضافة . والعظيم يدلّ على الذات من حيث تُجاوز حدود الإدراكات . والأوّل هو السابق على الموجودات ، والآخر هو الذي يليه مصير الموجودات . والظاهر هو[5] الذات بالإضافة إلى دلالة العقل ، والباطن هو[6] الذات مضافة إلى إدراك الحسّ والوهم . وقس على هذا غيره .

79 a

الرابع : ما يرجع إلى الذات مع سلب وإضافة ، كالملك والعزيز . فإنّ الملك يدلّ على ذات لا تحتاج إلى شيء ويحتاج إليه[7] كلّ شيء . والعزيز هو الذي لا نظير له ، وهو مما يصعب نيله والوصول إليه .

الخامس : ما يرجع إلى صفة ، كالعليم والقادر والحيّ والسميع والبصير .

السادس : ما يرجع إلى العلم مع إضافة ، كالحكيم والخبير والشهيد والمحصي . فإنّ الخبير يدلّ على العلم مضافًا إلى الأمور الباطنة . والشهيد يدلّ على العلم مضافًا إلى ما يشاهد ، والحكيم يدلّ على العلم مضافًا إلى أشرف المعلومات . والمحصي يدلّ على العلم من حيث يحيط بمعلومات محصورة ، معدودة التفصيل .

السابع : ما يرجع إلى القدرة مع زيادة إضافة ، كالقهّار والقويّ والمقتدر

(1) L om. last five و
(2) L هي
(3) L, T, P_2 & P_3. B الذي
(4) P_2. B هو . Other mss om.
(5) & (6) L هي
(7) All mss; must refer to الملك

أن ينسلخ من نفسه بالكليّة ، ويتجرّد له ، فيكون كأنّه هو ، وذلك هو الوصول .

فإن قلت : كلمات الصوفية بناء على[1] مشاهدات انفتحت لهم في طور الولاية ، والعقل[2] يقصر[3] عن درك ذلك ، وما ذكرتموه تصرّف ببضاعة العقل . فاعلم أنّه لا يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقضي العقل ٥
‖ باستحالته . نَعَمْ ، يجوز أن يظهر ما يقصر العقل عنه ، بمعنى أنّه لا 78 a
يدركه بمجرّد[4] العقل . مثاله ، أنّه يجوز أن يكاشف الوليّ بأنّ فلانًا سيموت غدًا ، ولا يدرك ذلك[5] ببضاعة العقل ، بل يقصر العقل عنه . ولا يجوز أن يكاشف بأنّ الله ، سبحانه وتعالى ، غدا سيخلق مثل نفسه ، فإنّ ذلك يحيله العقل ، لا أنّه يقصر عنه . وأبعد من ذلك أن يقول : ١٠
إنّ الله ، تبارك وتعالى ، سيجعلني مثل نفسه . وأبعد منه أن يقول : [إنّ][6] الله ، عزّ وجلّ ، سيُصيّرني[7] نفسه ، أي أصير أنا هو ، لأنّ معناه أنّي حادث والله ، تعالى وتقدّس ، يجعلني قديمًا ، ولست خالق السموات والأرضين[8] ، والله يجعلني خالق السموات والأرضين[9] . وهذا معنى قوله :
«نظرت فإذا أنا هو » ، إذا[10] لم يؤوّل . ومن صدّق بمثل هذا ، فقد انخلع ١٥
عن غريزة العقل ، ولم يتميّز عنده ما يعلم عمّا لا يعلم ، فليصدّق بأنّه يجوز أن يكاشف وليّ بأنّ الشريعة باطلة ، وأنّها إن كانت حقًّا ، فقلَبَها

(1) L, T & P_2 نبأ عن. P_1 تنبى عن . P_3 ag. B
(2) L mar. لعله : معقول
(3) L om.
(4) L مجرد
(5) L om.
(6) All other mss; B om.
(7) L سيبصرني
(8) & (9) L والارض
(10) L ان

الله[1] باطلًا ، وأنّه جعل جميع أقاويل الأنبياء كذبًا . وإنّ من قال : يستحيل أن ينقلب الصدق كذبًا ، فإنّما يقوله ببضاعة العقل . فإنّ انقلاب الصدق كذبًا ليس [بأبعد][2] من انقلاب الحادث قديمًا ، والعبد ربًّا . ومن لم[3] يفرّق بين ما أحاله العقل وبين ما لا يناله العقل ، فهو
5 أخسّ من أن يخاطب ، فليترك وجهله .

(1) L انه
(2) L
(3) L لا

وتقدّس[1] ، وعظم شأنه . ويكون قد جرى هذا اللفظ في سكره[2] وغلبات حاله[3] . فإنّ الرجوع إلى الصحو واعتدال الحال يوجب حفظ اللسان عن الألفاظ الموهمة ، وحال السكر ربما لا يحتمل ذلك . فإن جاوزت هذين التأويلين إلى الإتّحاد ، فذلك محال قطعًا . فلا ينظر ‖ إلى مناصب 77 a
٥ الرجال حتّى يصدّق بالمحال ، بل ينبغي أن يعرف الرجال بالحقّ لا الحقّ بالرجال .

وأمّا القسم الخامس ، وهو الحلول ، فذلك يتصوّر أن[4] يقال إنّ الربّ ، تبارك وتعالى ، حلّ في العبد ، أو العبد حلّ في الربّ . تعالى[5] ربّ الأرباب عن قول الظالمين . وهذا ، لو صحّ ، لما وجب[6] الاتّحاد ، ولا أن
١٠ يتصف العبد بصفات الربّ ، فإنّ صفات الحالّ لا تصير صفة المحلّ ، بل تبقى صفة للحالّ كما كان . ووجه استحالة الحلول لا يفهم إلّا بعد فهم معنى الحلول ، فإن المعاني المفردة ، إذا لم تدرك بطريق التصوّر لم يمكن أن يفهم[7] نفيها وإثباتها[8] . فمن لا يدري معنى الحلول[9] فمن أين يدري أن الحلول[10] موجود أو محال .

١٥ فنقول – المفهوم من الحلول أمران : أحدهما ، النسبة التي بين الجسم وبين مكانه الذي يكون فيه ، وذلك لا يكون إلّا بين جسمين . فالبريء[11] عن معنى الجسميّة يستحيل في حقّه ذلك . والثاني ، النسبة التي بين

(1) L om.
(2) L سكر
(3) L حال
(4) L بان
(5) T & P mss. B سبحانه وتعالى
(6) L اوجب
(7) L يعلم
(8) L أو اثباتها
(9) & (10) L الحلا
(11) L والبريء

العرض والجوهر . فإنّ العرض يكون قوامه بالجوهر[1] ، فقد يعبّر عنه بأنّه حالّ فيه ، وذلك محال على كلّ ما قوامه بنفسه . فدع عنك ذكر الربّ ، تعالى وتقدّس ، في هذا العرض ، فإنّ[2] كلّ ما قوامه بنفسه يستحيل أن يحلّ فيما قوامه بنفسه ، إلّا بطريق المجاورة الواقعة بين الأجسام . فلا يتصوّر
٥ الحلول بين عبدين ، فكيف يتصوّر بين العبد والربّ .

وإذا بطل الحلول والإنتقال والإتّحاد ‖ والاتّصاف بأمثال صفات الله ، 77 b
سبحانه وتعالى ، على سبيل الحقيقة ، لم يبقَ لقولهم معنى إلّا ما أشرنا إليه في[3] التنبيهات[4] . وذلك يمنع من إطلاق القول بانّ معاني أسماء الله تعالى تصير أوصافًا للعبد ، إلّا على نوع من التقييد خالٍ[5] عن الإيهام ،
١٠ وإلا فمطلق هذا اللفظ موهم .

فإن قلت : فما معنى قوله أنّ العبد ، مع الإتّصاف بجميع ذلك ، سالك لا واصل ، فما معنى السلوك ، وما معنى الوصول ؟ فاعلم أنّ السلوك هو تهذيب الأخلاق والأعمال والمعارف ، وذلك اشتغال بعمارة الظاهر والباطن . والعبد في جميع ذلك مشغول بنفسه عن ربّه ، سبحانه وتعالى ، إلّا أنّه
١٥ مشتغل بتصفية باطنه ، ليستعدّ للوصول . وإنّما الوصول ، هو أن ينكشف له جلية الحقّ ويصير مستغرقًا به ، فإن نظر إلى معرفته فلا يعرف إلّا الله ، وإن نظر إلى همّته فلا همّة له سواه . فيكون كلّه مشغولًا بكلّه ، مشاهدةً وهمًّا ، لا يلتفت في ذلك إلى نفسه ، ليعمر ظاهره بالعبادة ، أو باطنه بتهذيب الأخلاق . وكلّ ذلك طهارة ، وهي البداية . وإنّما النهاية

(1) L بالجواهر
(2) B mar. كان , i.e. فان كان
(3) L om.
(4) L والتنبيهات
(5) L خالي

وعليه ينبغي أن يحمل قول أبي يزيد، رحمه الله، حيث قال: «انسلخت
من نفسي كما تنسلخ[1] الحيّة من جلدها، فنظرت فإذا أنا هو». ويكون
76 a معناه أنّ مَن ينسلخ مِن ‖ شهوات نفسه وهواها وهمّها فلا يبقى فيه متّسع
لغير الله، ولا يكون له همّة سوى الله، سبحانه وتعالى. وإذا لم يحلّ في
القلب إلّا جلال الله وجماله، حتّى صار مستغرقًا به، يصير كأنّه هو، ٥
لا أنّه هو تحقيقًا. وفرق بين قولنا: كأنّه هو، وبين قولنا: هو هو.
لكن[2] قد يعبّر بقولنا: هو هو[3]، عن قولنا: كأنّه هو، كما أنّ الشاعر
تارة يقول: كأنّي[4] من أهوى، وتارة يقول: أنا من أهوى. وهذه مزلّة
قدم[5]. فإنّ من ليس له قدم راسخ في المعقولات، ربّما لم يتميّز له[6]
أحدهما عن الآخر، فينظر إلى كمال ذاته وقد تزيّن بما تلألأ فيه من حلية ١٠
الحقّ، فيظن أنّه هو، فيقول: أنا الحق.

وهو غالطٌ غلَطَ النصارى، حيث رأوا[7] ذلك في ذات المسيح، عيسى،
عليه السلام، فقالوا[8]: هو الإله، بل غلَطَ من ينظر إلى مرآة قد انطبع
فيها صورة متلوّنة بتلوّنه[9]، فيظنّ أنّ تلك الصورة هي صورة المرآة،
وأنّ ذلك اللون لون المرآة[10]. وهيهات![11] بل المرآة في ذاتها لا لون لها، وشأنها ١٥
قبول صور الألوان على وجه يتخايل إلى الناظرين إلى ظاهر الأمور أنّ ذلك
هو[12] صورة المرآة، حتّى أنّ الصبيّ إذا رأى إنسانًا في المرآة ظنّ أنّ الإنسان

(1) L انسلخ
(2) L ولكن
(3) In B لكن ... هو هو in mar.
(4) T & P_1 & P_2. B looks like كأي L om.
(5) L تميزه من له قدم
(6) L om.
(7) L رأو
(8) L وقالوا
(9) L om.
(10) L المرآة فيها
(11) L om.
(12) L om.

في المرآة. فكذلك القلب خالٍ عن الصور في نفسه وعن الهيئات، وإنّما
هيآته قبول معاني[1] الهيئات والصور والحقائق. فما يحلّه يكون كالمتّحد
به، لا أنّه متّحد به تحقيقًا. ومن لا يعرف الزجاج والخمر، إذا رأى
زجاجة فيها[2] خمر لا يدرك تباينها، فتارة ‖ [يقول: لا خمر، وتارة][3] 76 b
يقول: لا زجاجة. كما عبّر عنه الشاعر، حيث قال: ٥

رقّ الزجاج وراقت[4] الخمر فتشابها، فتشاكل[5] الأمر
فكأنّما[6] خمر ولا قدح وكأنّما قدح ولا خمر

وقول من قال منهم: «أنا الحقّ»، فإمّا أن يكون معناه معنى قول
الشاعر: «أنا من أهوى ومن أهوى أنا»[7]، وإمّا أن يكون قد غلط في
ذلك، كما غلط النصارى في ظنّهم اتّحاد اللاهوت بالناسوت. وقول أبي يزيد، ١٠
رحمه الله، إن صحّ عنه: «سبحاني ما أعظم شأني!» إمّا أن يكون ذلك
جاريًا على لسانه، في معرض الحكاية عن الله، عزّ وجلّ، كما لو سمع
وهو يقول: «لا إله إلّا أنا فاعبدني»، لكان يحمل على الحكاية، وإمّا
أن يكون قد شاهد كمال حظّه[8] من صفة القدس، على ما ذكرنا في الترقّي
بالمعرفة عن الموهومات والمحسوسات، وبالهمّة عن الحظوظ والشهوات، فأخبر ١٥
عن قدس نفسه، وقال «سبحاني!» ورأى عظم شأنه بالإضافة إلى شأن
عموم الخلق، فقال: «ما أعظم شأني!» وهو مع ذلك يعلم أنّ قدسه[9]
وعظم شأنه بالإضافة إلى الخلق، ولا نسبة له إلى قدس الربّ، تعالى

(1) L المعاني
(2) L زجاجاً فيه
(3) L
(4) All mss رقت. In the *Mishhāt*, p. 75, it is راقت; same in A, Az, S & Tq
(5) L وتشاكل
(6) L & T. B وكأنما
(7) L om. ومن اهوى انا
(8) L خلقه; P_1 ظنه
(9) L. B قدمه

والأرض وما بينهما ، وهو من جملة ما بينهما ، فكيف يكون خالق نفسه؟ ثمّ إن ثبتت[1] هذه الصفات لعبدين يكون كلّ واحد منهما خالق صاحبه x ، فيكون كلّ واحد خالق x من خلقه . وكلّ ‖ ذلك ترّهات ومحالات . 75 a

وأمّا القسم الثالث[2] ، وهو انتقال عين صفات الربوبيّة ، فهو أيضًا محال ، لأنّ[3] الصفات يستحيل مفارقتها للموصوفات ، وهذا لا يختصّ بالذات القديمة ، بل يتصوّر أن ينتقل عين علم زيد إلى عمرو[4] ، بل لا قيام للصفات إلّا بخصوص الموصوفات ؛ ولأنّ الانتقال يوجب فراغ المنتقل عنه ، فيوجب أن تعرى الذات التي عنها انتقال الصفات الربوبيّة ، فتعرى[5] عن الربوبيّة [وصفاتها][6] ، وذلك أيضًا ظاهر الاستحالة .

وأمّا القسم الرابع ، وهو[7] الإتّحاد ، فذلك أيضًا أظهر بطلانًا ، لأنّ قول القائل : إنّ العبد صار هو الربّ كلام متناقض في نفسه ، بل ينبغي أن ينزّه الربّ ، سبحانه وتعالى ، عن أن يجري اللسان في حقه بأمثال هذ المحالات . ونقول قولًا مطلقًا إنّ قول القائل : إنّ شيئًا صار شيئًا آخر ، محال على الإطلاق . لأنّا نقول : إذا عُقِل زيد وحده وعمرو وحده ، ثم قيل إنّ زيدًا صار عمروًا واتّحد به ، فلا يخلو عند الاتّحاد إمّا أن يكون كلاهما موجودين ، أو كلاهما معدومين ، أو زيد موجودًا وعمرو معدومًا[8] ، أو بالعكس . ولا يمكن قسمٌ وراء الأربعة[9] .

(1) L & P₂. B ثبت
(x) L om.
(2) L الثاني
(3) B لانه corr. لان
(4) L ان ينتقل عن عمرو والى زيد
(5) L om.
(6) L
(7) L فهو
(8) L. B موجود وعمرو معدوم
(9) L الاربع

فإن كانا موجودين ، فلم يصر[1] عين[2] أحدهما عين الآخر ، بل عين كلّ واحد منهما موجود . وإنّما الغاية أن يتّحد مكانهما ، وذلك لا يوجب الإتّحاد . ‖ فإنّ العلم والإرادة والقدرة قد تجتمع في ذات واحدة ولا تتباين محالّها[3] ، ولا تكون القدرة هي العلم ولا الإرادة ، ولا يكون قد اتّحد البعض بالبعض . 75 b

وإن كانا معدومين ، فما اتّحدا بل عدما ، ولعلّ الحادث شيء ثالث .

وإن كان أحدهما معدومًا والآخر موجودًا ، فلا اتّحاد ، إذ لا يتّحد موجود بمعدوم .

فالإتّحاد بين شيئين مطلقًا محال ، وهذا جارٍ في الذوات المماثلة ، فضلًا عن المختلفة . فإنّه يستحيل أن يصير هذا السواد ذاك السواد ، كما يستحيل أن يصير هذا السواد ذلك[4] البياض أو ذلك العلم . والتباين بين العبد والربّ أعظم من التباين بين السواد والعلم .

فأصل الإتّحاد إذًا باطل ، وحيث يطلق الإتّحاد ويقال : هو هو ، لا يكون إلّا بطريق التوسّع والتجوّز اللائق بعادة الصوفية والشعراء . فإنّهم ، لأجل تحسين موقع الكلام من الإفهام ، يسلكون سبيل الإستعارة ، كما يقول الشاعر : « أنا من أهوى ومن أهوى أنا » . وذلك مووّل[5] عند الشاعر ، فإنّه لا يعني به أنّه هو تحقيقًا ، بل كأنّه هو . فإنّه مستغرق الهمّ به كما يكون هو مستغرق الهمّ بنفسه ، فيعبّر عن هذه الحالة بالاتّحاد على سبيل التجوّز .

(1) All other mss; B يصير
(2) L om.
(3) L محالها
(4) L ذاك
(5) L يتأول

ولكنّه مقهور، فهو أحقُّ بهذا الإسم، بعد أن أخرجت عن الإعتبار[1] تناقض البواعث، ومصابرتها بطريق المجاهدة.

خاتمة لهذا الفصل واعتذار

إعلم أنّه إنّما حملني على[2] ذكر هذه التنبيهات رِدْفَ هذه الأسامي والصفات قول رسول الله، صلّى الله عليه وسلّم: «تخلّقوا بأخلاق الله تعالى»[3]، وقوله، عليه السلام والصلاة: || «إنّ لله تسعة وتسعين[4] خُلقًا من تخلّف بواحد منها دخل الجنّة»[5]، وما تداولته ألسنة الصوفيّة من كلمات تشير إلى ما ذكرناه، لكن على وجه يوهم عند غير المحصّل شيئا من معنى الحلول والإتّحاد[6]. وذلك غير مظنون بعاقل، فضلًا عن[7] المتميّزين[8] بخصائص المكاشفات. ولقد سمعت الشيخ أبا علي الفارمذي يحكي عن شيخه ابي القاسم الكركاني، قدّس الله روحهما، أنّه قال: «إنّ الأسماء التسعة والتسعين تصير أوصافًا للعبد السالك، وهو بعدُ في السلوك غير واصل». وهذا الذي ذكره، إن أراد به شيئًا يناسب ما أوردناه، فهو[9] صحيح، ولا يظنّ به إلّا ذلك. ويكون في اللفظ نوع من التوسّع والإستعارة. فإنّ معاني الأسماء هي صفات الله تعالى، وصفاته لا تصير صفةً لغيره. ولكن معناه أنّه يحصّل له ما يناسب تلك الأوصاف، كما يقال: فُلان حصّل علم أستاذه. وعلم الأستاذ لا يحصل للتلميذ بل يحصل له مثل علمه[10].

(1) L, T, P_1 & P_3. B اعتبار
(2) L عن ; mar. لعله : على
(3) n.t.
(4) L & T om. تسعة وتسعين
(5) n.t. However, see *al-Mughnī* Vol. IV, P. 307, n.6, and p. 316, n.1
(6) L او الاتحاد
(7) All mss من . Pref. عن
(8) All other mss; B المتمردين
(9) L om.
(10) L له مثله ; om. علمه

وإن ظنّ ظانّ أنّ المراد به ليس ما ذكرناه، فهو باطل قطعًا. فإنّي أقول: قول القائل إنّ معاني أسماء الله، سبحانه وتعالى، صارت[1] أوصافًا له، لا يخلو إمّا أن عنى به عين[2] تلك الصفات، أو مثلها. فإن عنى به مثلها، فلا يخلو إمّا أن عنى به مثلها مطلقًا من كلّ وجه، وإمّا أن عنى به || مثلها من حيث الإسم والمشاركة في عموم الصفات دون خواصّ المعاني. فهذان قسمان. وإن عنى بها عينها[3]، فلا يخلو إمّا أن يكون بطريق انتقال الصفات من الربّ إلى العبد، أولا بالإنتقال[4]. فإن لم يكن بالانتقال، فلا يخلو إمّا أن يكون باتّحاد ذات العبد بذات[5] الربّ، حتّى يكون هو هو فتكون صفاته صفاته، وإمّا أن يكون بطريق الحلول. وهذه أقسام ثلاثة: وهو الانتقال والاتحاد والحلول.

فهذه خمسة أقسام، الصحيح منها قسم واحد، وهو أن يثبت للعبد من هذه الصفات أمور تناسبها على الجملة وتشاركها في الإسم، ولكن لا تماثلها مماثلة تامة، كما ذكرناه في التنبيهات.

وأمّا القسم[6] الثاني، وهو أن يثبت له أمثالها[7] على التحقيق، فمحال. فإنّ مِن جملته أن يكون له علم محيط بجميع المعلومات، حتّى لا يعزب عنه ذرّة في الأرض ولا في[8] السموات، وأن يكون له قدرة واحدة تشمل[9] جميع المخلوقات، حتّى يكون هو[10] بها خالق الأرض والسموات وما بينهما. وكيف يتصوّر هذا لغير الله تعالى؟ وكيف يكون العبد خالق السموات

(1) L. B صار
(2) L & T. B غير
(3) B looks like عينها
(4) L mar. لعله : او بلا انتقال
(5) In L, in mar.
(6) L om.
(7) L & T. B امثاله
(8) L وفي , om. ولا
(9) L تشتمل
(10) L om.

فيه القدم عن البقاء . بل الماضي والمستقبل إنّما يكون[1] لنا إذ مضى علينا وفينا أمور ، وستتجدّد أمور . ولا بدّ من أمور تَحدثُ ، شيئًا بعد شيء ، حتّى تنقسم إلى ماضٍ قد انعدم وانقطع ، وإلى راهن حاضر ، وإلى ما يتوقّع تجدّده من بعد . فحيث لا تجدّد ولا انقضاء فلا زمان .

73 a وكيف لا والحقّ ، سبحانه وتعالى ‖ قبل الزمان ، وحيث خلق الزمان لم يتغيّر من ذاته شيء . وقبل خلق الزمان [لم يكن للزمان عليه جريان ، وبقي بعد خلق الزمان][2] على ما عليه كان . ولقد أبعدَ من قال : البقاء صفة زائدة على ذات الباقي . وأبعدُ منه[3] من قال : القدم وصف زائد على ذات القديم . وناهيك برهانًا على فساده ما لزمه من الحبط في بقاء البقاء ، وبقاء الصفات ، وقدم القدم ، وقدم الصفات .

الوارث هو الذي ترجع إليه[4] الأملاك بعد فناء المُلاك . وذلك هو الله ، سبحانه وتعالى ، إذ هو الباقي بعد فناء الخلق[5] ، وإليه مرجع كلّ شيء ومصيره . وهو القائل إذ ذاك : «لِمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ[6]» . وهو المجيب : «لِلَّهِ ٱلْوَاحِدِ ٱلْقَهَّارِ[7]» . وهذا بحسب ظنّ الأكثرين ، إذ يظنّون لأنفسهم مِلكًا ومُلكًا ، فيكشف[8] لهم ذلك اليوم حقيقة الحال . وهذا النداء[9] عبارة عن حقيقة ما ينكشف لهم في ذلك الوقت . فأمّا أرباب البصائر فإنّهم أبدًا مشاهدون لمعنى هذا النداء ، سامعون له من غير صوت ولا حرف ، موقنون[10] بأنّ الملك لله ، الواحد القهّار ، في كلّ يوم وفي كلّ ساعة وفي كلّ

(1) All mss; يكونان pref.
(2) All other mss; B om.
(3) L om.
(4) L اليه ترجع
(5) L خلقه
(6) & (7) S:16
(8) L فينكشف
(9) L البقاء
(10) L يوقنون

لحظة ، وكذلك كان أزلًا وأبدًا . وهذا إنّما يدركه من أدرك حقيقة التوحيد في الفعل ، وعلم أنّ المتفرّد بالفعل في الملك والملكوت واحد . وقد[1] أشرنا إلى ذلك في أوّل «كتاب التوكل» من كتاب[2] «احياء علوم الدين» ، فليطلب منه ، فإنّ هذا الكتاب لا يحتمله .

الرشيد هو الذي تنساق تدبيراته إلى غاياتها على سنن السداد من غير إشارة ‖ مشير وتسديد مسدّد وإرشاد مرشد . وهو الله ، سبحانه وتعالى . 73 b ورُشْدُ كلّ عبد بقدر هدايته في تدابيره إلى ما يشاكله[3] الصواب من مقاصده ودينه ودنياه .

الصبور هو الذي لا تحمله العجلة على المسارعة إلى الفعل قبل أوانه ، بل ينزل الأمور بقدر معلوم ويجريها على سَنَنٍ محدود ، لا يؤخّرها عن آجالها المقدورة[4] لما تأخير متكاسل ، ولا يقدّمها على أوقاتها تقديم مستعجل ، بل يودع كلّ شيء في أوانه ، على الوجه الذي يجب أن يكون ، وكما ينبغي . وكلّ ذلك من غير مقاساة داع[5] على مضادّة الإرادة .

وأمّا صبر العبد ، فلا[6] يخلو عن مقاساة لأنّ معنى صبره هو إثبات[7] داعي الدين أو العقل في مقابلة داعي الشهوة أو الغضب . فإذا تجاذبه داعيان متضادّان ، فدفع الداعي إلى الإقدام والمبادرة ، ومال[8] إلى باعث التأخير ، سُمّي صبورًا ، إذ جعل باعث العجلة مقهورًا . وباعث العجلة في حقّ الله ، سبحانه ، معدوم . فهو أبعدُ عن العجلة ممّن باعثه موجود ،

(1) All other mss; B قد
(2) L كتب
(3) L شاكله
(4) L المقدّرة
(5) L داعى
(6) L لا
(7) L ثبات
(8) L وقال ; mar. مال : لعله

نور السموات والأرض. وكما أنّه لا ذرّة من نور الشمس إلّا وهي ذاته على وجود الشمس المنوّرة، فلا ذرّة من موجودات[1] السموات والأرض وما بينهما إلّا وهي، بجواز وجودها، دالّة على ‖ وجوب وجود مُوجدها. وما ذكرناه في معنى الظاهر يفهمك بمعنى النور ويغنيك عن التعسّفات المذكورة في معناه.

الهادي هو الذي هدى خواصّ عباده أوّلاً إلى معرفة ذاته حتّى استشهدوا بها[2] على الأشياء[3]، وهدى عوام عباده إلى مخلوقاته حتّى استشهدوا بها[4] على ذاته، وهدى كلّ مخلوق إلى ما لا بدّ له منه[5] في قضاء حاجاته. فهدى الطفلَ إلى التقام الثدي عند انفصاله، والفرخَ إلى التقاط الحَبّ وقت خروجه، والنحلَ إلى بناء بيته على شكل التسديس، لكونه أوفق الأشكال لبدنه، وأحواها وأبعدها عن أن يتخللها فرج ضائعة. وشرح ذلك يطول، وعنه عبّر قوله تعالى: «ٱلَّذِي[6] أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى»[7]. وقال تعالى: «وَٱلَّذِي[8] قَدَّرَ فَهَدَى»[9].

والهداة من العباد الأنبياء والعلماء الذين أرشدوا الخلق إلى السعادة الأخروية، وهدوهم إلى صراط الله المستقيم. بل الله الهادي لهم[10] على ألسنتهم، وهم مسخّرون تحت قدرته وتدبيره.

البديع هو الذي لا عهد بمثله. فإن لم يكن بمثله عهد، لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله ولا في كلّ أمر راجع إليه، فهو البديع المطلق.

(1) L وجودات
(2) L om.
(3) L به الانبياء. B has به crossed out. T على ذاته
(4) Ref. المخلوقات
(5) L om.
(6) L om.
(7) S 20:50
(8) L om.
(9) S 87:3
(10) L بهم

وإن كان شيء من ذلك معهودًا، فليس ببديع مطلق. ولا يليق هذا الإسم مطلقًا إلّا بالله، سبحانه وتعالى، فإنّه ليس له قبل فيكون مثله معهودًا قبله، وكلّ موجود بعده فحاصل بإيجاده[1]، وهو غير مناسب لموجده. فهو بديع أزلًا وأبدًا.

‖ وكلّ عبد اختصّ بخاصيّة[2] في النبوّة أو الولاية[3] أو العلم، لم يعهد مثلها، إمّا في سائر الأوقات وإمّا في عصره، فهو بديع بالإضافة إلى ما هو منفرد به، وفي الوقت الذي هو منفرد فيه.

الباقي هو الموجود، الواجب وجوده بذاته، ولكنّه إذا أضيف[4] في الذهن[5] إلى الاستقبال[6] يسمّى[7] باقيًا، وإذا أضيف إلى الماضي سمّي قديمًا. والباقي هو الذي لا ينتهي تقدير[x] وجوده في الاستقبال إلى آخر، ويعبّر عنه بأنّه أبديّ. والقديم المطلق هو الذي لا ينتهي[x] تمادي وجوده في الماضي إلى أوّل، ويعبّر عنه بأنّه أزليّ. وقولك: واجب الوجود بذاته، متضمّن لجميع ذلك. وإنّما هذه الأسامي بحسب إضافة هذا الوجود في الذهن إلى الماضي والمستقبل.

وإنّما يدخل في الماضي والمستقبل المتغيّرات، لأنّهما عبارتان عن الزمان. ولا يدخل في الزمان إلّا التغيّر والحركة، إذ الحركة إنّما[8] تنقسم إلى ماض ومستقبل، والمتغيّر يدخل في الزمان بواسطة التغيّر، فما جلّ عن التغيّر والحركة فليس في زمان، فليس فيه ماض ومستقبل، فلا ينفصل

(1) L بايجاد
(2) All other mss; B بخاصيته
(3) L والولاية
(4) L mar. اي نسب
(5) L الدهر
(6) L استقبال
(7) L سمي
(x) L om.
(8) L بذاتها ins. إنما

والله ، عزّ وجلّ ، هو المغني أيضًا . ولكنّ الذي أغناه لا يتصوّر أن يصير بإغنائه غنيًّا مطلقًا ، فإنّ أقلّ أموره أنّه محتاج إلى المغني ، فلا يكون غنيًّا ، بل يستغني عن غير الله بأن يمدّه بما يحتاج إليه ، لا بأن يقطع عنه أصل الحاجة . والغنيّ الحقيقيّ هو الذي لا حاجة له إلى أحد[1] أصلًا ، والذي يحتاج ومعه ما يحتاج ، فهو غنيّ ‖ بالمجاز . وهو غاية ما يدخل في الإمكان في حقّ غير الله ، سبحانه وتعالى .

وأمّا فَقْدُ الحاجة ، فلا . ولكن إذا لم تبقَ حاجة إلّا إلى الله تعالى سُمّي غنيًّا . ولو لم تبقَ له أصل الحاجة لَمَا صحّ قوله تعالى : «وَٱللهُ[2] ٱلْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ ٱلْفُقَرَاءُ»[3] . ولولا أنّه يتصور أن يستغني عن كلّ شيء سوى الله ، عزّ وجلّ ، لما صحّ لله تعالى وصفُ المغني .

المانع هو الذي يردّ أسباب الهلاك والنقصان في الأديان والأبدان بما يخلقه من الأسباب المعدّة للحفظ . وقد سبق معنى الحفيظ[4] . وكلّ حفظ فمن ضرورته منع ودفع ، فمن فهم معنى الحفيظِ فَهِمَ معنى المانع . والمنع[5] إضافة إلى السبب المهلك . والحفظ إضافة إلى المحروس عن الهلاك ، وهو مقصود المنع وغايته ، إذ المنع يراد للحفظ ، والحفظ لا يراد للمنع . فكلّ حافظ مانع ، وليس كلّ مانع حافظًا ، إلّا إذا كان مانعًا[6] مطلقًا بجميع أسباب الهلاك والنقص ، حتّى يحصل الحفظ من ضرورته .

الضارّ النافع هو الذي يصدر منه الخير والشرّ والنفع والضرّ . وكلّ ذلك منسوب إلى الله تعالى ، إمّا بواسطة الملائكة والإنس والجمادات[7] ،

(1) L om. الى احد
(2) L الله
(3) S 47:38
(4) All other mss; B الحفظ . In B, وقد سبق ... الحفظ in mar.
(5) L فالمنع
(6) L. B سابقاً
(7) L او الجمادات

أو بغير واسطة . فلا تظنّنّ أنّ السمّ يقتل ويضرّ بنفسه ، وأنّ الطعام يشبع وينفع بنفسه ، وأنّ الملك والإنسان والشيطان ، أو شيء من المخلوقات من فلك أو كوكب أو غيرهما ، يقدر على خير أو شرّ أو[1] نفع أو ضرّ[2] بنفسه . بل كلّ ذلك أسباب مسخّرة لا يصدر منها ‖ إلّا ما سخّرت[3] له .

وجملة ذلك بالإضافة إلى القدرة الأزليّة ، كالقلم بالإضافة إلى الكاتب في اعتقاد العاميّ . وكما أنّ السلطان إذا وقع بكرامة أو عقوبة لم يرَ ضرر ذلك ولا نفعه من القلم ، بل من الذي القلم مسخّر له ، فكذلك سائر الوسائط والأسباب . وإنّما قلنا في اعتقاد العاميّ ، لأنّ الجاهل هو الذي يرى القلم مسخّرًا للكاتب ، والعارف يعلم أنّه مسخّر في يده لله[4] ، سبحانه وتعالى ، وهو الذي الكاتب مسخّر له . فإنّه مهما خلق الكاتبَ وخلق له القدرة وسلّط عليه الداعية الجازمة التي لا تَردُّد فيها ، صدر منه حركة الأصابع[5] والقلم ، لا محالة ، شاء أم أبى ، بل لا يمكنه أن لا يشاء . فاذًا ، الكاتبُ بقلمِ[6] الإنسانِ ويدِهِ هو اللهُ تعالى . وإذا عرَفْتَ هذا في الحيوان المختار ، فهو في الجماد[7] أظهر .

النور هو الظاهر الذي به كلّ ظهور ، فإنّ الظاهر في نفسه المظهر لغيره يسمّى نورًا . ومهما قوبل الوجود بالعدم كان الظهور ، لا محالة ، للوجودُ ، ولا ظلام أظلم من العدم . فالبريء عن ظلمة العدم ، بل عن إمكان العدم المخرج كلّ الأشياء من ظلمة العدم إلى ظهور الوجود ، جدير بأن يسمّى نورًا . والوجود نور فائض على الأشياء كلّها من نور ذاته ، فهو

(1) L om. خير او شر او
(2) L ضر ونفع
(3) P_3 & M. All other mss سخر
(4) L, T & P_2. B, P_1 & P_3 في يد الله
(5) L الاصبع
(6) L قلم; mar. لعله : قلم الكاتب الانسان
(7) L الجادات

بأخيك ، لم يبق من حسناته شيء؟' فقال : 'يا ربِّ ، فليحمل[1] عنّي من أوزاري' . » ثمّ فاضت عينا[2] رسول الله ، صلّى الله عليه وسلّم بالبكاء ، وقال[3] : « إنّ ذلك ليوم عظيم ، يومَ يحتاج الناس إلى أن يُحمل[4] عنهم من أوزارهم » . قال : « فيقول الله ، عزّ وجلّ ، للمتظلّم : 'إرفع بصرك فانظر في الجنان' . فقال : 'يا ربِّ ، أرى مدائن || من فضّة ، وقصورًا من ذهبٍ مكلّلة باللؤلؤ ، لأيّ نبيّ هذا أو لأيّ صدّيق أو لأيّ شهيد؟'[5] ، قال الله ، عزّ وجلّ : 'هذا[6] لمن أعطى الثمن' . قال : 'يا ربِّ ، ومن يملك ذلك ؟' قال : 'أنت تملكه' . قال : 'بماذا يا ربِّ؟' قال : 'بعفوك عن أخيك' . قال : 'يا ربِّ ، قد عفوت عنه' . قال الله ، عزّ وجلّ : 'خذ بيد أخيك ، فأدْخِله الجنّة' . » ثمّ قال ، صلّى الله عليه وسلّم : « إتّقوا الله ، وأصلحوا ذات بينكم ، فإنّ الله ، تبارك وتعالى ، يصلح بين المؤمنين يوم القيامة »[7] .

فهذا سبيل الإنتصاف والإنصاف ، ولا يقدر على مثله إلّا ربّ الأرباب . وأوفر العباد[8] حظًّا من هذا الإسم مَنْ ينتصف أوّلًا من نفسه لغيره[9] ، ثمّ لغيره من غيره ، ولا ينتصف لنفسه من غيره .

الجامع هو المؤلّف بين المتماثلات والمتباينات والمتضادّات . أمّا جمعُ الله المتماثلات ، فكجمعه الخلق الكثير من الأُنس على ظهر الأرض ، وكحشره إيّاهم في صعيد القيامة . وأمّا المتباينات ، فكجمعه بين السموات

(1) L فاحمل
(2) L عين
(3) L فقال
(4) L يحملوا
(5) L او لاي شهيد هذا
(6) L om.
(7) n.t. However, see *al-Mughnī*, Vol. IV, p. 446, n. 4
(8) T, P_1, P_2 & M. B العبد. L & P_3 العبيد
(9) L om.

والكواكب والهواء والأرض والبحار والحيوانات والنبات والمعادن المختلفة . كلّ ذلك متباين الأشكال والألوان والطعوم والأوصاف ، وقد جمعها في الأرض وجمع بين الكلّ في العالم . وكذلك جمعه بين العظم والعصب والعرق والعضلة والمخّ والبشرة والدم وسائر الأخلاط في بدن الحيوان . وأمّا المتضادّات ، فكجمعه بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة || في أمزجة الحيوانات ، وهي متنافرات متعاندات . وذلك أبلغ وجوه الجمع . وتفصيل جمعه لا يعرفه إلّا من يعرف تفصيل مجموعاته في الدنيا والآخرة ، وكلّ ذلك مما يطول شرحه .

تنبيه : الجامع من العباد مَنْ جمع بين الآداب الظاهرة في الجوارح وبين الحقائق الباطنة في القلوب . فمن كملت معرفته وحسنت سيرته فهو الجامع . ولذلك قيل : الكامل من لا يطفئ نورُ معرفته نورَ ورعه . وكان الجمع بين الصبر والبصيرة متعذّرًا[1] ، لذلك ترى صبورًا[2] على الزهد والورع لا بصيرة له ، وترى ذا بصيرة لا صبر له . والجامع مَن جمع بين الصبر والبصيرة . والسلام[3] .

الغنيّ المُغني الغنيّ هو الذي لا تعلّق له بغيره ، لا في ذاته ولا في صفات ذاته ، بل يكون منزّهًا عن العلاقة مع الأغيار . فمن تتعلّق[4] ذاته أو صفات ذاته بأمر خارج من ذاته يتوقّف عليه وجوده أو كماله ، فهو فقير محتاج إلى الكسب[5] . ولا يتصوّر ذلك إلّا لله ، سبحانه وتعالى .

(1) P_3 corr.; L يتعذر . All other mss متعذر
(2) All other mss; B بصيرًا
(3) L om.
(4) L يتعلق . All other mss تعلق
(5) L الكتب

تاب عليهم محا سيّئاتهم ، إذ التائب من الذنب كمن لا ذنب له . وهذا غاية المحو للجناية .

الرؤوف ذو الرأفة ، والرأفة شدّة الرحمة . فهو بمعنى الرحيم ، مع المبالغة فيه . وقد سبق الكلام عليه .

٥ **مالك الملك** هو الذي ينفّذ مشيئته في مملكتــه كيف شاء وكما شاء ، 69 a ‖ إيجادًا وإعدامًا وإبقاء وإفناء. والمُلك هاهنا بمعنى المملكة ، والمالك بمعنى القادر التامّ القدرة . والموجودات كلّها مملكة واحدة ، وهو مالكها وقادرها . وإنّما كانت الموجودات كلّها مملكة واحدة لأنّها مرتبطة بعضها ببعض ، فإنّها وإن كانت كثيرة من وجه ، فلها وحدة من وجه . ومثاله بدن الإنسان ، ١٠ فإنّه مملكة لحقيقة الإنسان ، وهي أعضاء كثيرة مختلفة ، ولكنّها كالمتعاونة على تحقيق غرض مدبّر واحد ، فكانت مملكة واحدة . فكذلك العالم كلّه كشخص واحد ، وأجزاء العالم كأعضائه ، وهي متعاونة على مقصود واحد ، وهو [1] إتمام غاية الخير الممكن وجوده ، على ما اقتضاه الجود الإلهي . ولأجل انتظامها على ترتيب متّسق ، وارتباطها برابطة واحدة ، كانت مملكة واحدة . ١٥ والله تعالى مالكها فقط .

ومملكة كلّ عبد بدنه خاصّة . فإذا نفذت مشيئته في صفات قلبه وجوارحه ، فهو مالك مملكة نفسه بقدر ما أُعطي من القدرة عليها .

ذو الجلال والإكرام هو الذي لا جلال ولا كمال إلا وهو له ، ولا كرامة ولا مكرمة إلّا وهي صادرة منه . فالجلال له في ذاته ، والكرامة فائضة منه

(1) L وهي

على خلقه . وفنون إكرام [1] خلقه لا تكاد تنحصر وتتناهى ، وعليه دلّ قوله تعالى : «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» [2] .

الوالي هو الذي دبّر أمور الخلق ووَلِيَها ، أي تولّاها [3] وكان ‖ مليًّا 69 b بولايتها . وكأنّ الولاية تُشعِر بالتدبير والقدرة والفعل ، وما لم يجتمع جميع ٥ ذلك فيه [4] لم ينطلق إسم الوالي عليه [5] . ولا والي للأمور إلّا الله ، سبحانه وتعالى ، فإنّه المتفرّد [6] بتدبيرها أوّلًا ، والمنفّذ للتدبير بالتحقيق ثانيًا ، والقائم [7] عليها بالإدامة والإبقاء ثالثًا .

المتعالي بمعنى العليّ ، مع نوع من المبالغة . وقد سبق معناه .

المقسِط هو الذي ينتصف للمظلوم من الظالم . وكماله في أن يضيف ١٠ إلى إرضاء المظلوم إرضاء الظالم ، وذلك غاية العدل والإنصاف ، ولا يقدر عليه إلّا الله ، سبحانه وتعالى .

ومثاله ما رُوي عن النبيّ ، صلّى الله عليه وسلّم ، أنّه بينما هو جالس [8] ، إذ ضحك حتّى بدت ثناياه ، فقال عمر ، رضي الله عنه : «بأبي أنت وأمي يا رسول الله ، ما الذي أضحكك؟» قال [9] : «رجلان من أمّتي جثيا ١٥ بين يدَي ربّ العزّة ، فقال أحدهما : 'يا ربِّ ، خُذْ لي مظلمتي من هذا' . فقال الله، عزّ وجلّ : 'رُدَّ على أخيك مظلمته' . فقال : 'يا ربِّ لم يُبقِ [10] لي [11] من حسناتي شيء' . فقال ، عزّ وجلّ ، للطالب : 'كيف تصنع

(1) L الكرامة ; mar. على : لعله i.e. الكرامة على خلقه
(2) S 17:70
(3) L توليها
(4) In B, small insert; L, T & P mss om.
(5) In B, in mar.; L & T om.
(6) L المنفرد
(7) In L, the و in mar.
(8) L انه قال بينما رسول الله صلـــع جالس
(9) L فقال
(10) L تبق
(11) L om.

بظاهر بشرته ، وليس الإنسان إنسانًا بالبشرة المرئية[1] منه . بل لو تبدّلت تلك البشرة ، بل سائر أجزائه ، فهو هو ، والأجزاء متبدّلة . ولعلّ أجزاء كلّ إنسان بعد كبره غير[2] الأجزاء التي كانت فيه عند صغره . ‖ 68 a فإنّها تحلّلت[3] بطول الزمان ، وتبدّلت بأمثالها بطريق الإغتذاء[4] ، وهويّته لم تتبدّل . فتلك الهويّة باطنة عن الحواسّ ، ظاهرة للعقل بطريق الإستدلال عليها بآثارها وأفعالها .

البَرّ[5] هو المحسن . والبرّ المطلق هو الذي منه كلّ مَبَرَّة وإحسان . والعبد إنّما يكون برًّا بقدر ما يتعاطاه من البرّ ، ولا سيّما بوالديه وأستاذه وشيوخه . رُوي أنّ موسى ، عليه السلام ، لمّا كلّمه ربّه رأى رجلًا قائمًا عند ساق العرش ، فتعجّب من علوّ مكانه ، فقال : «يا ربّ ، بِمَ بلغ هذا العبد هذا المحلّ ؟» فقال : «إنّه كان لا يحسد عبدًا من عبادي على ما آتيته[6] ، وكان بارًّا[7] بوالديه» . هذا برّ العبد . فأمّا[8] تفصيل بِرّ الله تعالى وإحسانه إلى خلقه ، فيطول شرحه ؛ وفي بعض ما ذكرناه ما ينبّه عليه .

التوّاب هو الذي يرجع إلى تيسير أسباب التوبة لعباده مرّة بعد أخرى ، بما يُظْهِر لهم من آياته ، ويسوق إليهم من تنبيهاته ، ويطلعهم عليها من تخويفاته وتحذيراته ، حتّى إذا اطّلعوا بتعريفه على غوائل الذنوب ، استشعروا

(1) L المزينة
(2) L وغير
(3) All other mss; B تختلف
(4) L الاعتدال
(5) T & P_3 precede this with الوالي then المتعالي . L, P_1, P_2 & M have the same sequence as B
(6) L اتيت
(7) L برا
(8) L واما

الخوف بتخويفه ، فرجعوا إلى التوبة ، فرجع[1] إليهم فضل الله تعالى بالقبول .

تنبيه : من قبل معاذير المجرمين من رعاياه وأصدقائه ومعارفه مرّة بعد أخرى ، فقد تخلّق بهذا الخلق وأخذ منه نصيبه[2] .

المنتقم هو الذي يقصم ظهور ‖ 68 b العتاة ، ويُنَكِّل بالجناة[3] ، ويشدّد العقاب على الطغاة ، وذلك بعد الإعذار والإنذار ، وبعد التمكين والإمهال ، وهو أشدّ للإنتقام[4] من المعاجلة بالعقوبة . فإنّه إذا عوجل بالعقوبة ، لم يمعن في المعصية ، فلم يستوجب غاية النكال في العقوبة .

تنبيه : المحمود من انتقام العبد أن ينتقم من أعداء الله تعالى . وأعدى[5] الأعداء نفسُهُ . وحقُّه أن ينتقم منها مهما قارف معصية أو أخلّ بعباده . كما نُقل عن أبي يزيد ، رحمه الله ، أنّه[6] قال : «تكاسلَتْ نفسي عليّ في بعض الليالي عن بعض الأوراد ، فعاقبتها بأن منعتها الماء سنة» . فهكذا ينبغي أن يسلك سبيل الإنتقام .

العفو هو الذي يمحو السيّئات ويتجاوز عن المعاصي ، وهو قريب من الغفور ولكنّه أبلغ منه . فإنّ الغفران ينبئ عن الستر ، والعفو ينبئ عن المحو ، والمحو أبلغ من الستر .

وحظّ العبد من ذلك لا يخفى ، وهو أن يعفوَ عن كلّ من ظَلَمَهُ[7] ، بل يحسن إليه كما يرى الله تعالى محسنًا في الدنيا إلى العصاة والكفرة ، غير معاجل لهم بالعقوبة . بل ربّما يعفو[8] عنهم بأن يتوب عليهم . وإذا

(1) L فيرجع
(2) L نصيبا
(3) L الجناة
(4) L الانتقام
(5) All mss اعدا
(6) L om.
(7) L مظلمة
(8) L looks like يكفر

فأقول : لو نظرت إلى كلمة واحدة كتبها كاتب ، لاستدللت بها على كون الكاتب عالمًا ، قادرًا ، سميعًا ، بصيرًا ، واستفدت منه اليقين بوجود هذه الصفات . بل لو رأيت كلمة مكتوبة ، لحصل لك يقين قاطع بوجود كاتب لها ، عالمٍ ، قادر ، سميع ، بصير ، حيّ ، ولم يدلّ عليه إلّا صورة كلمة واحدة . وكما تشهد هذه الكلمة شهادة قاطعة بصفات الكاتب ، فما من ذرّة في السموات والأرض ، ‖ من فلك وكوكب وشمس وقمر وحيوان ونبات وصفة وموصوف ، إلّا وهي شاهدة على نفسها بالحاجة إلى مدبّر دبّرها وقدّرها وخصّصها بخصوص صفاتها . بل لا[1] ينظر الإنسان إلى عضو من أعضاء نفسه وجزء من أجزائه ظاهرًا وباطنًا ، بل إلى صفة من صفاته وحالة من حالاته التي تجري عليه قهرًا بغير اختياره ، إلّا ويراها ناطقة بالشهادة لخالقها وقاهرها ومدبّرها . وكذلك كلّ ما يدركه بجميع حواسه ، في ذاته وخارجًا من ذاته .

ولو كانت الأشياء مختلفة في الشهادة ، يشهد بعضها ولا يشهد بعضها ، لكان اليقين حاصلًا للجميع . ولكن لما كثرت الشهادات حتّى اتّفقت خفيت[2] وغمضت لشدّة الظهور . ومثاله أنّ أظهر الأشياء ما يدرك بالحواسّ ، وأظهرها ما يدرك بحاسّة البصر ، وأظهر ما يدرك بحاسّة البصر نورُ الشمس المشرق على الأجسام ، الذي به يظهر كلّ شيء . فما به يظهر كلّ شيء كيف لا يكون ظاهرًا !

وقد أشكل ذلك على خلق كثير [حتّى][3] قالوا : الأشياء الملوّنة[4] ليس فيها إلّا ألوانها فقط من سواد وحمرة ، فأمّا أن يكون فيها مع اللون ضوء

(1) L mar. لعله : لو
(2) L خفيته ; mar. على : لعله i.e. اتفقت على خفيته
(3) L
(4) L المُتَلوّنة

ونور مقارن للّون ، فلا[1] . وهؤلاء إنّما نُبّهوا على قيام النور بالمتلوّنات بالتفرقة التي يدركونها بين الظلّ وموضوع النور ، وبين الليل والنهار . فإنّ الشمس لمّا تصوّر غيبتُها بالليل[2] واحتجابها بالأجسام المظلمة بالنهار ، انقطع أثرها عن المتلوّنات ، فأدركتِ التفرقة بين المتأثّر والمستضيء[3] ‖ بها ، وبين المظلم والمحجوب عنها . فعُرِف وجود النور بعدم النور إذا[4] أضيف[5] حالة العدم إلى حالة الوجود[6] ، فأدركت التفرقة مع بقاء الألوان في الحالتين . ولو أطبق نور الشمس كلّ الأجسام الظاهرة لشخص ، ولم تغب الشمس حتّى يُدركَ التفرقة ، لتعذّر عليه معرفة كون النور شيئًا موجودًا زائدًا على الألوان ، مع أنّه أظهر الأشياء ، بل هو الذي به يظهر جميع الأشياء .

ولو تُصوّر لله ، تعالى وتقدّس ، عدم أو غيبة عن بعض الأمور ، لأنهدّت السموات والأرض[7] وكل ما انقطع نوره عنها ، ولأدركت التفرقة بين الحالتين ، وعُلِم وجوده قطعًا . ولكن ، لمّا كانت الأشياء كلّها متّفقة في الشهادة ، والأحوال كلّها مطّردة على نسق واحد ، كان ذلك سببًا لخفائه . فسبحان من احتجب عن الخلق بنوره ، وخفِيَ عليهم بشدّة ظهوره . فهو الظاهر الذي لا أظهر منه ، وهو الباطن الذي لا أبطن منه .

تنبيه : لا تتعجّبنّ من هذا في صفات الله ، تعالى وتقدّس ، فإنّ المعنى الذي به الإنسان إنسان ظاهرٌ باطن . فإنّه ظاهر إن استُدِلّ عليه بأفعاله المرتّبة المحكمة ، باطن إن طلب من إدراك الحسّ . فإنّ الحسّ إنّما يتعلّق

(1) L mar. والا : لعله i.e. والا فلا
(2) L om.; mar. ليلاً : لعله
(3) L mar. يعني من المتلونات
(4) L اذ
(5) All mss; اضيفت pref.
(6) L حالة الوجود الى حالة العدم
(7) L. B وارض

الله تعالى هو المقرِّب . فقد قدّم الملاءكة ، ثمّ الأنبياء ، ثمّ الأولياء ، ثمّ العلماء . وكلّ متأخر فهو مؤخّر بالإضافة إلى ما قبله ، مقدّم بالإضافة إلى ما بعده . والله ، سبحانه وتعالى ، هو المقدِّم والمؤخِّر ، لأنّك إذا أحلت تقدّمَهم وتأخّرهم على توفيرهم وتقصيرهم وكمالهم في الصفات ونقصهم ، فمَن الذي حملهم على التوفير بالعلم والعبادة بإثارة دواعيهم[1] ؟ ومَن الذي حملهم على التقصير بصرف[2] دواعيهم إلى ضدّ الصراط المستقيم ؟ وذلك كلّه من الله تعالى ، فهو المقدّم والمؤخّر . والمراد هو التقديم والتأخير ‖ في الرتبة . (66 a)
وفيه إشارة إلى أنّه لم يتقدّم من تقدّم بعلمه وعمله[3] ، بل بتقديم الله ، عزّ وجلّ ، إيّاه . وكذلك المتأخّر . وقد صرّح بذلك قوله تعالى : « إنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰ ، أُوْلَـٰٓئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ »[4] . وقوله تعالى : « وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَـٰكِنْ حَقَّ ٱلْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ »[5] ، الآية .

تنبيه : حظّ العبد من صفات الأفعال ظاهر . فلذلك قد لا تشتغل بإعادته في كلّ إسم حذارًا[6] من التطويل ، إذ فيما ذكرناه تعريف لطريق الكلام .

الأوّل الآخر إعلم أنّ الأوّل يكون أوّلًا بالإضافة إلى شيء ، والآخر يكون آخرًا بالإضافة إلى شيء ، وهما متناقضان . فلا يتصوّر أن يكون الشيء الواحد ، من وجهٍ واحد بالإضافة إلى شيء واحد ، أوّلًا وآخرًا جميعًا . بل إذا نظرت إلى ترتيب الوجود ولاحظت سلسلة الموجودات المترتّبة ، فالله

(1) L ودواعيهم
(2) L. B تصرف
(3) L من تقدم بعمله
(4) S 21:101
(5) S 32:13
(6) All other mss حذرًا

تعالى بالإضافة إليها أوّل ، إذ الموجودات كلّها استفادت الوجود منه ، وأمّا هو فموجود بذاته ، وما استفاد الوجود من غيره .

ومهما نظرت إلى ترتيب السلوك ولاحظت مراتب[1] منازل السائرين إليه ، فهو آخر ، إذ هو آخر ما ترتقي إليه درجات العارفين . وكلّ معرفة تحصل قبل معرفته فهي مرقاة إلى معرفته . والمنزل الأقصى هو معرفة الله ، سبحانه وتعالى . فهو آخر[2] بالإضافة إلى السلوك ، أوّل بالإضافة إلى الوجود . فمنه المبدأ أوّلًا ، ‖ وإليه المرجع والمصير آخرًا . (66 b)

الظاهر الباطن هذان الوصفان أيضًا من المضافات . فإنّ الظاهر يكون ظاهرًا لشيء وباطنًا لشيء . ولا يكون من وجه واحد ظاهرًا وباطنًا ، بل يكون ظاهرًا من وجه بالإضافة إلى إدراك ، وباطنًا من وجه آخر . فإنّ الظهور والبطون إنّما يكون بالإضافة إلى الإدراكات . والله ، سبحانه وتعالى ، باطن إن طُلب من إدراك الحواسّ وخزانة الخيال ، ظاهر إن طُلب من خزانة العقل بطريق الاستدلال . فإن قلت : أمّا كونه باطنًا بالإضافة إلى أدراك الحواسّ ، فظاهر ، وأمّا كونه ظاهرًا للعقل ، فغامض ، إذ[3] الظاهر ما[4] لا يُتمارى فيه ولا يختلف الناس في إدراكه ، وهذا ممّا قد وقع فيه الريب الكثير[5] للخلق ، فكيف يكون ظاهرًا ؟ فاعْلَمْ أنّه إنّما خفي مع ظهوره لشدّة ظهوره . فظهوره سبب بطونه ، ونوره هو حجاب نوره . وكلّ ما جاوز حدّه انعكس على ضدّه .

ولعلّك تتعجّب من هذا الكلام وتستبعده ، ولا تفهمه إلّا بمثال .

(1) L مراتبه ; mar. مراتب
(2) L & T. B الآخر
(3) L فان
(4) L مما
(5) L الكبير

الماجد بمعنى المجيد ، كالعالم بمعنى العليم ، لكنّ الفعيل أكثر مبالغة . وقد سبق معناه .

الواحد هو الذي لا يتجزّأ ولا يثنّى . أما الذي لا يتجزّأ ، فكالجوهر[1] الواحد الذي لا ينقسم ، فيقال إنّه واحدٌ ، بمعنى أنّه لا جزء له . وكذا النقطة لا جزء لها[2]. والله تعالى واحد ، بمعنى أنّه يستحيل تقدير الإنقسام في ذاته .

وأمّا الذي لا يتثنّى ، فهو الذي لا نظير له ، كالشمس مثلًا . فإنّها ، وإن كانت قابلة للانقسام[3] بالوهم ، متجزّئة في ذاتها لأنّها من قبيل الأجسام ، فهي لا نظير لها ، إلّا أنّه يمكن أن يكون لها نظير . فإن كان في الوجود موجود يتفرّد بخصوص وجوده تفرّدًا لا يتصوّر أن يشاركه غيره فيه أصلًا ، فهو الواحد المطلق أزلًا وأبدًا .

والعبدُ إنّما يكون واحدًا ‖ [65 a] إذا لم يكن له في أبناء جنسه نظير في خصلة من خصال الخير . وذلك بالإضافة إلى أبناء جنسه وبالإضافة إلى الوقت ، إذ يمكن أن يظهر في وقت آخر مثلُه ، وبالإضافة إلى بعض الخصال دون الجميع . فلا وحدة على الإطلاق إلّا لله تعالى .

الصمد هو الذي يُصمد إليه في الحوائج ويُقصد إليه في الرغائب ، إذ ينتهي إليه مُنتهى السؤدد . ومن جعله الله تعالى مقصد عبادِهِ في مهمّات دينهم[4] ودنياهم ، وأجرى على يده ولسانه حوائج خلقه ، فقد أنعم عليه بحظٍّ من هذا الوصف[5]. لكنّ الصمد المطلق هو الذي يُقْصَد إليه في جميع الحوائج ، وهو الله ، سبحانه وتعالى .

(1) L. B وكالجواهر
(2) L وكذا النقطة طرف لا جزء له
(3) L للقسمة
(4) All other mss; B دينه
(5) L من معنى هذا الوصف

القادر المقتدر معناهما ذو القدرة ، لكنّ المقتدر أكثر مبالغة . والقدرة عبارة عن المعنى الذي به يوجد الشيء متقدّرًا بتقدير الإرادة والعلم ، واقعًا على وفقهما . والقادر هو الذي إن شاء فَعَل ، وإن شاء لم يفعل ، وليس من شرطه أن يشاء لا محالة . فإنّ الله قادر على إقامة القيامة الآن ، لأنّه لو شاء أقامها[1] . فإن[2] كان لا يقيمها ، لأنّه لم[3] يشأها ولا يشاؤها[4] ، لِما جرى في سابق علمه من تقدير أجَلِها ووقتها ، فذلك لا يقدح في القدرة . والقادر المطلق هو الذي يخترع كلّ موجود اختراعًا يتفرّد[5] به ويستغني فيه عن معاونة غيره ، وهو الله تعالى .

وأمّا العبد ، فله قدرة على الجملة ولكنّها ناقصة ، ‖ [65 b] إذ لا يتناول إلّا بعض الممكنات ، ولا يصلح للاختراع ، بل الله تعالى هو المخترع لمقدورات العبد بواسطة قدرته ، مهما هيّأ له[6] جميع أسباب الوجود لمقدوره . وتحت هذا غور لا يحتمل مثل هذا الكتاب كشفه .

المقدّم والمؤخّر هو الذي يقرّب ويبعد ، ومن قرّبه فقد قدّمه ومن أبعده فقد أخّره . وقد قدّم أنبياءه وأولياءه بتقريبهم وهدايتهم ، وأخّر أعداءه بإبعادهم وضَرْب الحجاب بينه وبينهم . والملك إذا قرّب شخصين مثلًا ، ولكن جعل أحدهما أقرب إلى نفسه ، يقال قدّمه ، أي جعله قدّام غيره .

والقدّام تارة يكون في المكان وتارة يكون في الرتبة ، وهو مضاف لا محالة إلى متأخّر عنه . ولا بدّ فيه من مقصد هو الغاية بالإضافة إليه ، يتقدّم ما يتقدّم ويتأخّر ما يتأخّر . والمقصد هو الله ، سبحانه وتعالى . والمقدَّم عند

(1) L لانه اقامها ان شاء
(2) L وان
(3) L لا
(4) L om. ولا يشاوْها
(5) L ينفرد
(6) L om.

والعبد ، وإن أمكنه أن يُحصي بعلمه بعض المعلومات ، فإنّه يعجز عن حصر أكثرها . فمدخله في هذا الإسم ضعيف ، كمدخله في أصل العلم .

المُبدئ المُعيد معناه الموجِد ، لكنّ الإيجاد إذا لم يكن مسبوقًا بمثله سُمّي إبداء ، وإذا كان مسبوقًا بمثله سُمّي إعادة . والله ، سبحانه وتعالى ، بدأ خلق الناس[1] ، ثمّ هو الذي يعيدهم ، أي[2] يحشرهم . والأشياء كلّها منه بدت وإليه تعود ، وبه بدت وبه تعود .

المُحيي المُميت هذا أيضًا يرجع إلى الإيجاد ، ولكنّ الموجود إذ كان هو الحياة سُمّي فعله إحياء ، وإذا كان هو الموت سُمّي فعله إماتة . ولا خالق للموت[3] والحياة إلّا الله ، سبحانه وتعالى ، فلا مُميت ولا مُحيي إلّا الله عزّ وجلّ . وقد سبقت الإشارة إلى معنى الحياة في إسم الباعث ، فلا نعيده .

الحيّ هو الفعّال الدرّاك[4] ، حتّى أنّ من[5] لا فعل له أصلًا ولا إدراك ، فهو ميت . ‖ (64 a) وأقلّ درجات الإدراك أن يشعر المدرك بنفسه ، فما لا يشعر بنفسه فهو الجماد والميت . فالحيّ الكامل المطلق هو الذي تندرج جميع المدركات تحت إدراكه ، وجميعُ الموجودات تحت فعله ، حتّى لا يشذّ عن علمه مدرك ، ولا عن فعله مفعول . وذلك الله[6] ، عزّ وجلّ ، فهو الحيّ المطلق ، وكلّ حيّ سواه ، فحياته بقدر إدراكه وفعله ، وكلّ ذلك محصور في قلّة . ثم إنّ الأحياء يتفاوتون فيه ، فمراتبهم بقدر تفاوتهم ، كما سبقت الإشارة إليه في مراتب الملائكة والإنس والبهائم .

(1) All other mss; B الانسان
(2) L ان
(3) L. B الموت
(4) L الدارك
(5) L ما
(6) L لله

القيّوم إعلم أنّ الأشياء تنقسم إلى ما يفتقر إلى محلّ ، كالأعراض والأوصاف ، فيقال فيها إنّها ليست قائمة بأنفسها ، وإلى ما لا يحتاج إلى محلّ ، فيقال إنّه قائم بنفسه ، كالجواهر . إلّا أنّ الجوهر ، وإن قام بنفسه مستغنيًا عن محلّ يقوم به ، فليس مستغنيًا عن أمور لا بدّ منها لوجوده ، وتكون شرطًا في وجوده . فلا يكون قائمًا بنفسه ، لأنّه يحتاج في قوامه إلى وجود غيره ، وإن لم يحتجْ إلى محلّ .

فإن كان في الوجود موجود يكفي[1] ذاته بذاته ، ولا قوام له بغيره ، ولا يشترط في دوام وجوده وجود غيره[2] ، فهو القائم بنفسه مطلقًا . فإن[3] كان مع ذلك يقوم به كلّ موجود ، حتّى لا يُتصوّر للأشياء وجود ولا دوامُ وجودٍ إلّا به ، فهو القيّوم ، لأنّ قوامه بذاته وقوامَ كلّ شيء به . وليس ذلك إلّا الله ، سبحانه وتعالى . ‖ (64 b) ومدخل[4] العبد في هذا الوصف بقدر استغنائه عمّا[5] سوى الله تعالى .

الواجد هو الذي لا يعوزه[6] شيء ، وهو في مقابلة الفاقد . ولعلّ من فاته ما لا حاجة به إلى وجوده لا يسمّى فاقدًا ، والذي يحضره ما لا تعلُّقَ له بذاته ولا بكمال ذاته لا يسمّى واجدًا ، بل الواجد من لا يعوزه[7] شيء ممّا لا بدّ منه . وكلّ ما لا بدّ منه في صفات الإلهية وكمالها ، فهو موجود لله ، سبحانه وتعالى . فهو بهذا الإعتبار واجد ، وهو الواجد المطلق . ومن عداه ، إن كان واجدًا لشيء من صفات الكمال وأسبابه ، فهو فاقد لأشياء ، فلا يكون واجدًا إلّا بالإضافة .

(1) L يكتفي
(2) All other mss; B وجود غيره به
(3) L وان
(4) All other mss; B وقد دخل
(5) L عنها; mar. عمّا
(6) L يعوده
(7) In B, in mar.

الوكيل هو الموكول إليه الأمور . ولكنّ الموكول إليه ينقسم إلى من يوكل إليه بعض الأمور ، وذلك ناقص ، وإلى من يوكل إليه الكلّ ، وليس ذلك إلّا الله ، سبحانه وتعالى . والموكول إليه ينقسم إلى من يستحقّ أن يكون موكولًا إليه ، لا بذاته ولكن بالتفويض والتوكيل ، وهو ناقص ، لأنّه فقير إلى التفويض والتولية ؛ وإلى من يستحق بذاته أن تكون الأمور موكولة إليه والقلوب متوكّلة عليه ، لا بتولية وتفويض من جهة غيره ، وذلك هو الوكيل المطلق . والوكيل أيضًا ينقسم إلى من يفي بما وُكِل إليه وفاء تامًّا من غير قصور ، وإلى من لا يفي بالجميع . والوكيل المطلق هو الذي الأمور موكولة إليه ، وهو مَلِئٌ بالقيام بها ، وَفِيٌّ بإتمامها . وذلك هو الله تعالى فقط . وقد فهمت من هذا || مقدار مدخل العبد في معنى هذا الإسم .

القويّ المتين القوّة تدلّ على القدرة التامّة ، والمتانة تدلّ على شدّة القوّة . والله ، سبحانه وتعالى ، من حيث أنّه بالغ القدرة ، تامّها [1] ، قويٌّ ، ومن حيث أنّه شديد القوة ، متينٌ . وذلك يرجع إلى معاني القدرة ، وسيأتي ذلك .

الوليّ هو المحبّ الناصر . ومعنى ودّه ومحبّته قد سبق . ومعنى نصرته ظاهر ، فإنّه يقمع أعداء الدين وينصر أولياءه . قال الله ، سبحانه وتعالى : « ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ آمَنُوا » [2]. وقال تعالى : « ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ مَوْلَى ٱلَّذِينَ آمَنُوا وَأَنَّ ٱلْكَافِرِينَ لَا مَوْلَىٰ لَهُمْ » [3] ، أي لا ناصر لهم . وقال ، عزّ وجلّ : « كَتَبَ ٱللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي » [4] .

(1) L تمامها
(2) S 2:257
(3) S 47:11
(4) S 58:21

تنبيه : الوليّ من العباد من يحبّ الله ، عزّ وجلّ ، ويحبّ أولياءه وينصره وينصر أولياءه[1] ويعادي[2] أعداءه . ومن أعدائه النفس والشيطان ، فمن خذلهما ونصر أمر الله تعالى ووالى أولياء الله وعادى أعداءه فهو وليٌّ[3] من العباد .

الحميد هو المحمود المثنى عليه . والله ، عزّ وجلّ ، [هو[4]] الحميد بحمده لنفسه أزلًا ، وبحمد عباده له أبدًا . ويرجع هذا إلى صفات الجلال والعلوّ والكمال ، منسوبًا إلى ذكر الذاكرين له ، فإنّ الحمد هو ذكر أوصاف الكمال من حيث هو كمال .

تنبيه : الحميد من العباد من حُمدت عقائده وأخلاقه وأعماله كلّها من غير مثنوية ، وذلك هو[5] محمّد ، صلّى الله عليه وسلّم ، ومَن يقرب[6] منه من الأنبياء ومَن || عداهم من الأولياء والعلماء . وكلّ واحد منهم حميد بقدر ما يحمد من عقائده وأخلاقه وأقواله وأفعاله[7] ، وإذا كان[8] لا يخلو أحد عن مذمّة ونقص ، وإن[9] كثرت محامده . فالحميد المطلق هو الله تعالى .

المُحصي هو العالم ، ولكن إذا أضيف العلم إلى المعلومات ، من حيث يحصي المعلومات ويعدّها ويحيط بها ، سُمّي إحصاء . والمُحصي المطلق هو الذي ينكشف في علمه حدّ كل معلومٍ وعدده ومبلغه .

(1) L om. وينصر اولياءه
(2) L ويخذل
(3) L الولي
(4) L.
(5) L om.
(6) L تقرّب
(7) L واخلاقه واعماله واقواله
(8) L om.
(9) L فان

وقد يقال أيضًا للمعقول الذي صادف[1] به العقلُ الموجودَ حتّى طابقه أنّه حقّ . فهو من حيث ذاته يُسمّى موجودًا ، ومن حيث إضافته إلى العقل الذي أدركه على ما هو عليه يسمّى حقًّا[2] . فاذًا ، أحقّ الموجودات بأن يكون حقًّا هو الله تعالى ، وأحقّ المعارف بأن تكون حقًّا هي[3] معرفة الله ، عزّ وجلّ ، فإنّه حقّ في نفسه ، أي مطابق للمعلوم أزلًا وأبدًا . ومطابقته[4] لذاته لا لغيره ، لا كالعلم بوجود غيره ، فإنّه لا يكون إلّا ما دام ذلك الغير موجودًا ، فإذا عدم عاد ذلك الاعتقاد باطلًا . وذلك الاعتقاد أيضًا لا يكون حقًّا ‖ لذات المعتقد ، لأنّه ليس موجودًا لذاته ، بل هو موجود لغيره . (62 a)

وقد يطلق ذلك على الأقوال ، فيقال : قول[5] حقّ وقول[6] باطل . وعلى ذلك ، فأحقّ الأقوال قولك : لا إله إلّا الله ، لأنّه صادق أبدًا وأزلًا ، لذاته لا لغيره .

فاذًا ، يطلق الحقّ على الوجود[7] في الأعيان ، وعلى الوجود[8] في الأذهان ، وهو المعرفة ، وعلى الوجود[9] الذي في اللسان ، وهو النطق . فأحقّ[10] الأشياء بأن يكون حقًّا هو[x] الذي يكون وجوده ثابتًا لذاته ، أزلًا وأبدًا ، ومعرفته حقًّا ،[x] أزلًا وأبدًا ، والشهادة له حقًّا ، ازلًا وأبدًا . وكلّ ذلك لذات الوجود الحقيقي ، لا لغيره .

(1) L يصادف
(2) L mar. 'قوله : 'الموجود صفة للمعقول لان المعقول اذا لم يكن موجودًا لذاته، لا يطابقه العقل ولا يصادف عليه أنه حق . والله اعلم .
(3) T, P_2 & P_3. Both B & L هو
(4) L مطابقة
(5) & (6) L قوله; mar لعله : قول
(7) - (9) L الموجود
(10) L باحق
(x) L om.

تنبيه : حظّ العبد من هذا الإسم[1] أن يرى نفسه باطلًا ، ولا يرى غير الله ، عزّ وجلّ ، حقًّا . والعبد إن كان حقًّا ، فليس حقًّا بنفسه ، بل هو حقّ بالله ، عزّ وجلّ ، فإنّه موجود به لا بذاته ، بل هو بذاته باطل لولا إيجاد الحقّ له . فقد أخطأ من قال : «أنا الحقّ» ، إلّا بأحد التأويلين[2] : أحدهما أن يعني أنّه[3] بالحقّ . وهذا التأويل بعيد[4] ، لأنّ اللفظ لا يُنبئ عنه ، ولأنّ ذلك لا يخصّه ، بل كلّ شيء سوى الحقّ فهو بالحقّ .

التأويل الثاني ، أن يكون مستغرقًا بالحقّ حتّى لا يكون فيه متّسعٌ لغيره . وما أخذ[5] كلّية الشيء واستغرقه[6] ، فقد يقال أنّه هو ، كما يقول الشاعر : «أنا من أهوى ومن أهوى أنا» ، ويعني به الإستغراق . وأهل التصوّف ، لمّا كان الغالب[7] عليهم رؤية فناء أنفسهم من حيث ذاتهم ، كان الجاري ‖ على لسانهم من أسماء الله تعالى ، في أكثر الأقوال[8] والأحوال ، هو الحقّ ، لأنّهم يلحظون الذات الحقيقيّة ، دون ما هو هالك في نفسه . وأهل الكلام ، لمّا كانوا بعد في مقام الإستدلال بالأفعال ، كان الجاري على لسانهم في الأكثر إسم الباريء ، الذي هو بمعنى الخالق . وأكثر الخلق يرَوْن كلّ شيء سواه ، فيستشهدون عليه بما يرونه . وهم المخاطبون بقوله تعالى : «أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ»[9] . والصدّيقون لا يرَوْن شيئًا سواه ، فيستشهدون به عليه[10] . وهم المخاطبون بقوله تعالى : «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ»[11] . (62 b)

(1) L om.
(2) L تأويلين
(3) L بأنه
(4) L حيد
(5) All other mss; B احد
(6) All other mss; B واستغراقه
(7) L العذاب; mar. الغالب
(8) L om.
(9) S 7:185
(10) L به لا عليه
(11) S 41:53

الولاية وعجائبها ، والنبوّة وغرائبها ، بل من طباعهم إنكار النشأة الثانية والحياة الآخرة ، لأنّهم لم يبلغوها بعد . ولو عرض[1] طور العقل وعالمه وما وما يظهر فيه من العجائب على المميّز لأنكره وجحده[2] وأحال وجوده . فمَن آمن بشيء ممّا لم يبلغه ، فقد آمن بالغيب ، وذلك هو مفتاح السعادات .

وكما أنّ طور العقل وإدراكاته ونشأته بعيد المناسبة عن الإدراكات التي قبله ، فكذلك النشأة الآخرة ، بل أبعد ، فلا ينبغي أن تقاس النشأة الآخرة بالأولى . وهذه النشآت هي[3] أطوار ذات واحدة ومراقيها التي تصعد فيها إلى درجات الكمال ، حتّى تقرب من الحضرة التي هي منتهى كلّ كمال ، وتكون عند الله ، عزّ وجلّ ، بين ردّ وقبول ، وحجاب ‖ ووصول . 61 a
فإن قبل رُقّي إلى أعلى العليّين[4] ، وإلّا رُدّ إلى أسفل السافلين . والمقصود الآن[5] أن لا مناسبة بين النشأتين إلّا من حيث الإسم . ومن لم يعرف النشأة والبعث لم يعرف إسم الباعث . وشرح ذلك يطول ، فلنتجاوزه[6] .

تنبيه : حقيقة البعث ترجع إلى إحياء الموتى بإنشائهم نشأة أخرى . والجهل هو الموت الأكبر ، والعلم هو الحياة الأشرف . وقد ذكر الله ، سبحانه وتعالى ، العلمَ والجهل في كتابه العزيز[7] وسمّاها[8] حياة وموتًا . ومن رقّى غيره من الجهل إلى المعرفة فقد[9] أنشأه نشأة أخرى ، وأحياه حياة طيبة . فإن كان للعبد مدخل في إفادة الخلقِ العلمَ ودعائهم إلى الله تعالى ، فذلك نوع من الإحياء ، وهي رتبة الأنبياء ومن يرثهم من العلماء .

---

(1) L عوض ; mar. لعله : عرض
(2) L ويجحده
(3) L النشأة هو ; mar. لعله : هي
(4) L عليين
(5) L om.
(6) L وشرح ذلك طويل بانشائهم
(7) L في الكتاب
(8) L وسماه
(9) L om.

الشهيد يرجع معناه إلى العلم مع خصوص إضافة ، فإنّ الله ، عزّ وجلّ[1] ، عالم الغيب والشهادة . والغيب عبارة عمّا بطن ، والشهادة عمّا ظهر ، وهو الذي يشاهد . فإذا اعتبر العلم مطلقًا فهو العليم ، وإذا أضيف إلى الغيب والأمور الباطنة فهو الخبير ، وإذا أضيف إلى الأمور الظاهرة فهو الشهيد . وقد يعتبر مع هذا أن يشهد على الخلق يوم القيامة بما علم وشاهد منهم . والكلام في هذا الإسم يقرب[2] من الكلام في العليم والخبير ، فلا نعيده .

الحقّ هو في مقابلة الباطل ، والأشياء قد تستبان ‖ بأضدادها . وكلّ ما 61 b
يخبر عنه ، فإمّا[3] باطل مطلقًا ، وإمّا حقّ مطلقًا ، وإمّا حقّ من وجه باطل من وجه . فالممتنع بذاته هو الباطل مطلقًا ، والواجب بذاته هو الحقّ مطلقًا . والممكن بذاته الواجب بغيره هو حقّ من وجه باطل من وجه . فهو من حيث ذاته لا وجود له ، فهو باطل . وهو من جهة غيره مستفيد الوجود ، فهو من هذا الوجه الذي يلي مفيدَ الوجودِ موجودٌ[4] . فهو من ذلك الوجه حقّ ، ومن جهة نفسه باطل . فلذلك قال تعالى[5] : «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»[6] . وهو كذلك[7] أزلًا وأبدًا ، ليس ذلك في حال دون حال ، لأنّ كلّ شيء سواه ، أزلًا وأبدًا ، من حيث ذاته ، لا يستحقّ الوجود ، ومن جهته يستحقّ ، فهو باطل بذاته ، حقّ بغيره . وعند هذا تعرف[8] أنّ الحقّ المطلق هو الموجود الحقيقي بذاته ، الذي منه يأخذ كلُّ حقّ حقيقته[9] .

---

(1) L اضافة ذاته تعالى
(2) All other mss.; B يعرف
(3) L وهو اما
(4) L mar. يعني : الذي يلي مفيد الوجود ، وهو الحق . والله اعلم
(5) L om. قال تعالى
(6) S 28:88
(7) L وكذلك ; om. وهو
(8) L يعرف
(9) L تأخذ كل حقيقة

فأمّا ظنّهم أنّ الموت عدم ، فهو باطل . بل القبر إمّا حفرة من حفر النيران أو روضة من رياض الجنّة . والميت إمّا من السعداء[1] ، وأولئك ليسوا «أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ . فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ ٱللهُ مِنْ فَضْلِهِ »[2] ، وإمّا من الأشقياء ، وهم أيضًا أحياء[3] . ولذلك ناداهم رسول الله ، صلّى الله عليه وسلّم ، في وقعة بدر وقال : «إنّي وجدت ما وعدني ربّي حقًّا ، فهل وجدتم ما وعد ربّكم حقًّا ؟» ثمّ لمّا قيل له : «كيف تنادي قومًا قد جيّفوا ؟» قال : «ما أنتم بأسمع لِمَا أقول منهم ، لكنّهم لا يقدرون أن يجيبوا»[4] . والمشاهدة الباطنة دلّت أرباب البصائر على أنّ الإنسان خلق للأبد وأنّه لا سبيل عليه للعدم . نَعَمْ ، ‖ تارة يقطع تصرّفه عن الجسد فيقال : مات ، وتارة يعاد إليه فيقال : أحيي[5] وبعث ، أي[6] أحيي جسده . وكَشْف ذلك بالحقيقة ممّا لا يحتمله هذا الكتاب .

60 a

وأمّا ظنهم أنّ البعث ليس إيجادًا ثانيًا[7] ، وهو مثل الإيجاد الأوّل ، فغير[8] صحيح ، بل البعث إنشاء آخر ، لا يناسب الإنشاء الأوّل أصلًا . وللإنسان نشآت كثيرة ، وليست هي نشأتين[9] فقط . ولذلك قال تعالى : «وَنُنْشِئَكُمْ فِيمَا لَا تَعْلَمُونَ»[10] . ولذلك قال بعد خلق المضغة والعلقة وغير ذلك : «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ ٱللهُ أَحْسَنُ ٱلْخَالِقِينَ»[11] . بل النطفة نشأة من التراب ، والعلقة نشأة من النطفة ، والمضغة نشأة من العلقة ،

(1) L إما سعيد
(2) S 3:169, 170
(3) L واما اشقيائهم ايضاً احياء
(4) Mus., *Jannah*, 77
(5) L حي
(6) L أو
(7) L, P_2 & P_3. B, T & P_1 البعث ايجاد ثان
(8) L غير
(9) L. B نشأتان
(10) S 56:61
(11) S 23:14. L om. فتبارك ... الخالقين

والروح نشأة من المضغة[1] . ولشرف[2] نشأة الروح وجلالته[3] وكونه أمرًا ربّانيًّا ، قال عند ذلك : «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ ٱللهُ أَحْسَنُ ٱلْخَالِقِينَ»[4] . وقال تعالى : «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي»[5] . ثمّ خلقُ الإدراكات الحسّيّة بعد خلق أصل الروح نشأة أخرى ، ثمّ خلقُ التمييز الذي يظهر بعد سبع سنين نشأةٌ أخرى ، ثمّ خلقُ العقل بعد خمسة عشر سنة وما[6] يقاربها نشأة أخرى . وكلّ نشأة طور ، «وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا»[7] . ثمّ ظهور خاصيّة الولاية لمن رزق تلك الخاصيّة نشأةٌ أخرى ، ثمّ ظهور خاصيّة النبوّة بعد ذلك نشأةٌ أخرى ، وهي[8] نوع من البعث . والله ، سبحانه وتعالى ، باعث الرسل ، ‖ كما أنّه الباعث يوم النشور .

60 b

وكما أنّه يعسر على إبن[9] المهد فهم حقيقة التمييز [قبل حصول التمييز][10] ، ويعسر على المميّز فهم حقيقة العقل وما[11] ينكشف في طوره من العجائب قبل حصول العقل ، فكذلك يعسر فهم طور الولاية والنبوّة في طور العقل . فإنّ الولاية طور كمال وراء نشأة العقل ، كما أنّ العقل طور كمال وراء نشأة التمييز ، والتمييز طور وراء نشأة الحواسّ . وكما أنّ من طباع الناس إنكار ما لم يبلغوه[12] ولم ينالوه ، حتّى أنّ كلّ واحد ينكر ما لم يشاهد ولم يحصل له ، ولا يؤمن بما غاب عنه . فمن طباعهم إنكار

(1) T, L, P_1 & P_2 have العلقة for المضغة and المضغة for العلقة in this sentence.
(2) L واشرف ; mar. واشرفها : لعله
(3) L mar, وبجلالته : لعله
(4) S 23:14
(5) S 17:83
(6) L أو
(7) S 71:14
(8) L وهو
(9) L من في
(10) L
(11) L . B فاما
(12) L يبلغوا

الناس »[1] . وقوله : « البلاء موكّل بالمنطق »[2] . وقوله : « من حُسْنِ إسلام المرء تركه ما لا يعنيه »[3] . وقوله : « السعيد مَن وُعِظَ بغيره »[4] . وقولـه : « الصمت حُكمٌ وقليل فاعله »[5] . وقوله : « القناعة مال لا ينفذ »[6] . وقوله : « الصبر نصف الإيمان ، اليقين الإيمان كله »[7] . فهذه الكلمات وأمثالها تسمّى حكمة وصاحبها يسمّى حكيمًا . ٥

الودود هو الذي يحبّ الخير لجميع الخلق فيحسن إليهم ويثني عليهم. وهو قريب من معنى الرحيم ، ولكنّ الرحمة [8] إضافة إلى مرحوم ، والمرحوم هو المحتاج والمضطّر . وأفعال الرحيم تستدعي مرحومًا ضعيفًا ، وأفعال الودود لا تستدعي ذلك ، بل الإنعام على || سبيل الإبتداء من نتائج الودّ . وكما 59 a أنّ معنى رحمته ، سبحانه وتعالى ، إرادته الخيرَ للمرحوم ، وكفايتُه له ، ١٠ وهو منزّه عن رقّة الرحمة ، فكذلك ودّه إرادته الكرامةَ والنعمة ، وإحسانُه وإنعامُه ، وهو منزّه عن ميل المودّة والرحمة . لكنّ المودّة والرحمة لا تراد في حقّ المرحوم والمودود إلّا لثمرتهما وفائدتهما ، لا للرقّة والميل . فالفائدة هي لبابُ الرحمة والمودّة ، وروحُهما . وذلك هو المتصوَّر في حقّ الله ، سبحانه وتعالى ، دون ما هو مقارن لهما وغير مشروط في الإفادة . ١٥

تنبيه : الودود من عباد الله من يريد لخلق الله كلّ ما يريده لنفسه . وأعلى من ذلك من يؤثرهم على نفسه . كمن قال منهم : أريد أن أكون جسرًا على النار يعبر عليّ الخلق ولا يتـأذون بها[9] . وكمال ذلك أن لا يمنعه

(1) Māj., *Zuhd*, 24
(2) L بالقول. Quotation n. t.
(3) Tir., *Zuhd* 11
(4) Maj., *Muqaddimah* 7
(5) Su., under *ḥ k m*
(6) Su., under *q n ʿ*. Su. كنز ins. مال
(7) Su., under *ṣ b r*
(8) L om. ولكن الرحمة
(9) L om.

عن الإيثار والإحسان[1] الغضبُ والحقد وما ناله من الأذى . [كما][2] قال رسول الله ، صلّى الله عليه وسلّم ، حيث كسرت رباعيّته ، وأدمي وجهه[3] وضرب : « اللّهم اهدِ قومي[4] ، فإنّهم لا يعلمون »[5] . فلم يمنعه سوء صنيعهم عن إرادته الخيرَ لهم . وكما أمر ، صلّى الله عليه وسلّم ، عليًا ، رضي الله عنه ، حيث قال : « إن أردت أن تسبق المقرّبين ، فَصِلْ من قَطَعَكَ ، ٥ واعطِ من حَرَمَك ، واعفُ عمّن ظَلَمك »[6] .

المجيد هو الشريف ذاته ، الجميل أفعاله ، الجزيل عطاؤه ونواله . فكأنّ شرف الذات إذا قارنه حسنُ الفعال || سُمّي مجدًا . وهو الماجد أيضًا ، 59 b ولكنّ أحدهما أدلُّ على المبالغة ، وكأنّه يجمع معاني[7] إسم الجليل والوهّاب والكريم . فقد سبق الكلام فيها[8] . ١٠

الباعث هو الذي يُحيي الخلق يوم النشور ، ويبعث مَن[9] في القبور ، ويحصّل ما في الصدور . والبعث هو[10] النشأة الآخرة . ومعرفة هذا الإسم موقوفة[xa] على[11] معرفة حقيقة البعث ، وذلك من أغمض المعارف . وأكثر الخلق منه على توهّمات مجملة وتخيّلات مبهمة ، وغايتهم فيه تخيّلهم أنّ الموت عدم والبعثَ إيجاد مبتدأ بعد عدم ، مثل الإيجاد الأوّل . فظنّهم ١٥ أنّ الموت عدمٌ ، غلط ، وظنّهم أنّ الإيجاد الثاني مثل الإيجادِ الأوّلِ ، غلطٌ .

(1) L والاختيار
(2) All other mss.
(3) L om. وأدمي وجهه
(4) L اغفره لقومي
(5) n.t. See *al-Mughnī*, Vol. III, p. 61, n. 1, and p. 251, n. 1
(6) Ḥan., IV, 148
(7) L معنى
(8) L فيهما; mar. لعله : فيها
(9) L ما
(10) P_1 & P_2. Both B & L هي
(xa) T om. ends. See n. (xa) p. 118
(11) M. All other mss. موقوف على

وإن [1] عظمت فتنتهي إلى طرف ، والذي لا يتنهي إلى طرف فهو أحقّ
باسم السعة . والله ، سبحانه وتعالى ، هو الواسع المطلق ، لأنّ كلّ واسع ،
بالإضافة إلى ما هو أوسع منه ، ضيّق . وكلّ سعة تنتهي إلى طرف ،
فالزيادة عليه متصوّرة [2] . وما لا نهاية له ولا طرف فلا يتصوّر عليه زيادة .

تنبيه : سعة العبد في معارفه وأخلاقه . فإن كثرت علومه ، فهو واسع ٥
بقدر سعة علمه ، وإن اتسعت أخلاقه حتّى لم يضيّقها [3] خوف الفقر وغيظ
الحسد [4] وغلبة الحرص وسائر الصفات ، فهو واسع . وكلّ ذلك فهو إلى
نهاية . وإنّما الواسع الحقّ هو الله تعالى .

الحكيم ذو الحكمة . والحكمة عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأفضل
العلوم . وأجلّ الأشياء هو الله سبحانه . ‖ وقد سبق أنّه لا يعرف [5] كنهَ معرفته ١٠ 58 a
غيرُه . فهو الحكيم الحقّ ، لأنّه يعلم أجلّ الأشياء بأجلّ العلوم ، [إذ
أجلّ العلوم] [6] هو العلم الأزليّ الدائم الذي لا يتصوّر زواله ، المطابق للعلوم
مطابقة لا يتطرّق إليه خفاء ولا شبهة [7] . ولا يتّصف بذلك إلّا علم الله ،
سبحانه وتعالى . وقد يقال لمن يحسن دقائق الصناعات ويحكمها ويتقن
صنعتها حكيمًا . وكمال ذلك أيضًا ليس إلّا لله تعالى ، فهو الحكيم الحقّ . ١٥

تنبيه : من عرف جميع الأشياء ولم يعرفِ اللهَ ، عزّ وجلّ ، لم يستحقّ
أن يسمّى حكيمًا ، لأنّه لم يعرف أجلّ الأشياء وأفضلها . والحكمة أجلّ
العلوم ، وجلالة العلم بقدر جلالة المعلوم ، ولا أجلّ من الله ، عزّ وجلّ .

(1) All other mss; B ان
(2) L. B مقصورة
(3) L يضيقه
(4) L الحسود
(5) G & M. All other mss يعرّفه ; L ف corr. above the فه
(6) L & P mss
(7) L خفاء وشبهة

ومن عرف الله تعالى ، فهو حكيم وإن كان ضعيف المنّة في سائر العلوم
الرسميّة ، كليل اللسان ، قاصر البيان فيها . إلّا أنّ نسبة حكمة العبد
إلى حكمة الله تعالى كنسبة معرفته إلى معرفته بذاته ، وشتّان بين المعرفتين ،
فشتّان بين الحكمتين . ولكنّه مع بعده عنه فهو أنفس المعارف وأكثرها
خيرًا . ومن أوتي الحكمة فقد أوتي خيرًا كثيرًا . ٥

نَعَمْ ، من عرف الله كان كلامه مخالفًا لكلام غيره ، فإنّه قلّما
يتعرّض للجزئيّات ، بل تكون كلماته [1] كلّية ، ولا يتعرّض لمصالح العاجلة ،
بل يتعرّض لما ينفع من العاقبة . ولمّا كان ذلك أظهر عند الناس ، من
أحوال الحكيم من معرفته بالله ، عزّ وجلّ ، ‖ ربّما أطلق الناس إسم الحكمة 58 b
على مثل تلك الكلمات الكلّيّة . ويقال للناطق بها حكيم . ١٠

وذلك مثل قول سيّد البشر ، صلوات الرحمٰن وسلامه عليه [2] : «رأس
الحكمة مخافة الله» [3] . وقوله ، صلّى الله عليه وسلّم [4] : «الكيّس مَن دان
نفسه وعمل لما بعد الموت ، والعاجز من أتبع نفسه هواها وتمنّى على الله» [5] .
وقوله ، عليه الصلوات والسلام : «ما قلّ وكفى خير مما كثر وألهى» [6] .
وقوله ، صلّى الله عليه وسلّم : «من أصبح معافىً في بدنه ، آمنًا في سربه ، ١٥
عنده قوت يومه ، فكأنّما [7] حيزت له الدنيا بحذافيرها» [8] . وقوله ، عليه
أفضل الصلوات : «كن وَرِعًا تكن أعبد الناس ، وكن قنعًا تكن أشكر

(1) L يكون كلامه
(2) L وذلك مثل قول الأنبياء ، صلوات الله عليهم
(3) n. t.; See *al-Mughnī*, vol. *IV* p. 140, n. 3
(4) L om. all words between the Prophet's sayings, i.e. وقوله صلعم and the like.
(5) Māj., *Zuhd* 31
(6) Ḥan., V, 197
(7) L (& Maj.). B وكأنما
(8) Māj., *Zuhd* 9

تنبيه : هذه الخصال قد يتحمّل[1] العبد في اكتسابها[2] ، ولكن في بعض الأمور ، ومع نوع من التكلّف . فلذلك قد يوصف بالكريم ، ولكنّه ناقص بالإضافة إلى الكريم المطلق . وكيف لا يوصف به العبد وقد قال رسول الله ، صلّى الله عليه وسلّم : « لا تقولوا للعنب الكرم ، فإنّ الكرم هو الرجل المسلم »[3] . وقيل إنّما وصف شجرة العنب بالكرم لأنّه لطيف الشجرة ، طيّب الثمرة ، سهل القطاف ، قريب المتناول ، سليم عن الشوك والأسباب المؤذية ، بخلاف النخل .

الرقيب هو العليم الحفيظ . فمَن راعى الشيء حتّى لم يغفل عنه ، ولاحظه ملاحظة لازمة دائمة ، لزومًا لو عرفه[4] الممنوع عنه لما أقدم عليه ، سمّي رقيبًا . ‖ فكأنّه يرجع إلى العلم والحفظ ، ولكن باعتبار كونه لازمًا دائمًا ، بالإضافة إلى ممنوع[5] عنه ، محروس عن المتناول[6] . (57 a)

تنبيه : وَصْفُ المراقبة للعبد إنّما يحمد إذا كانت مراقبته لربّه وقلبه . وذلك بأن[7] يعلم أنّ الله تعالى رقيبه وشاهده في كلّ حال ، ويعلم أنّ نفسه عدوّ له ، وأنّ الشيطان عدوّ له ، وأنهما ينتهزان[8] منه الفرص حتّى يحملانه[9] على الغفلة والمخالفة . فيأخذ منهما حذره بأن يلاحظ مكانهما وتلبيسهما ومواضع انبعاثهما ، حتّى يسدّ عليهما المنافذ والمجاري . فهذه[10] مراقبته .

(1) L يتمحّل . A, Az, S & Tq...يتجمل باكتسابها
(2) L للعبد اكتسابها
(3) Mus. *alfāẓ*, 10. B لاتقولوا لشجرةالعنب
(4) L عرّفه
(5) L mar. لعله : الممنوع
(6) L التناول
(7) L بأنه
(8) L ينتهي ; mar. لعله : ينتهزان
(9) L يحملاه
(10) L فهذا

المجيب هو الذي [يقابل[1]] مسئلة السائل بالإسعاف ، ودعاء الداعين[2] بالإجابة ، وضرورة المضطرّين بالكفاية ، بل ينعم قبل النداء[3] ، ويتفضّل[4] قبل الدعاء . وليس ذلك إلّا لله ، عزّ وعلا ، فإنّه يعلم حاجة المحتاجين قبل سؤالهم ، وقد علمها في الأزل ، فدبّر أسباب كفاية الحاجات بخلق الأطعمة والأقوات ، وتيسير الأسباب والآلات الموصلة إلى جميع المهمّات .

تنبيه : العبد ينبغي أن يكون مجيبًا ، أوّلًا لربه تعالى ، فيما أمره به ونهاه وفيما ندبه إليه ودعاه ، ثمّ لعباده ، فيما أنعم الله ، عزّ وجلّ ، عليه بالاقتدار عليه ، وفي إسعاف كلّ سائل بما يسأله إن قدر عليه ، وفي لطف الجواب إن عجز عنه . قال الله ، عزّ وجلّ : « وَأَمَّا ٱلسَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ »[5] . وقال رسول الله ، صلّى الله عليه وسلّم : « لو دعيتُ إلى كُراع لأجبت ، ولو أهدي إليّ ذراع لقبلت »[6] . ‖ وكان حضوره الدعوات وقبوله الهدايا غاية الإكرام والإيجاب منه . فكم من خسيس متكبّر يترفّع عن قبول كلّ هديّة ، ولا يتبذّل في حضور[7] كلّ دعوة ، بل يصون جاهه وكبره ، ولا يبالي بقلب السائل المستدعي وإن تأذّى بسببه . فلا حظّ لمثله في معنى هذا الإسم . (57 b)

الواسع مشتقّ من السعة . والسعة تضاف مرّة إلى العلم ، إذا اتّسع وأحاط بالمعلومات الكثيرة . وتضاف أخرى إلى الاحسان وبسط النِعَم ، وكيف ما قدر ، وعلى أي شيء نزل . فالواسع المطلق هو الله ، سبحانه وتعالى ، لأنّه إن نُظر إلى علمه ، فلا ساحل لبحر معلوماته ، بل تنفد البحار لو كانت مدادًا لكلماته . ولو نُظر إلى إحسانه ونعمه ، فلا نهاية لمقدوراته . وكلّ سعة

(1) All other mss. B om., but in mar. يجيب
(2) L الداعي
(3) All other mss; B المبدأ
(4) L او يتفضل
(5) S 93:10
(6) Bukh., *Nikāḥ*, 73
(7) L حضوره

الجليل هو الموصوف بنعوت الجلال . ونعوت الجلال هي [1] العزّ والملك والتقديس والعلم والغنى والقدرة وغيرها من الصفات التي ذكرناها . فالجامع لجميعها هو الجليل المطلق ، والموصوف ببعضها ، جلالته بقدر ما نال من هذه النعوت . فالجليل المطلق هو الله ، عزّ وجلّ ، فقط . وكان [2] الكبير يرجع إلى كمال الذات ، والجليل إلى كمال الصفات ، والعظيم يرجع إلى كمال الذات والصفات جميعًا ، منسوبًا [3] إلى إدراك البصيرة ‖ (56 a) إذا كان [4] بحيث يستغرق [5] البصيرة ولا تستغرقه [6] البصيرة .

ثمّ صفات الجلال ، إذا نسبت إلى البصيرة المدركة لها سمّيت [7] جمالًا [8] ، وسمّي [9] المتّصف به [10] جميلًا . وإسم الجميل في الأصل وُضِعَ للصورة [11] الظاهرة المدركة بالبصر ، مهما [12] كانت بحيث تلائم البصر وتوافقه ، ثم نُقِلَ [13] إلى الصورة الباطنة التي تدرك بالبصائر [14] ، حتّى يقال : سيرة حسنة جميلة ، ويقال : خُلُق جميل ، وذلك يدرك بالبصائر لا بالأبصار . والصورة [15] الباطنة إذا كانت كاملة ، متناسبة ، جامعة جميع كمالاتها اللائقة بها ، كما ينبغي وعلى ما ينبغي ، فهي جميلة بالإضافة إلى البصيرة الباطنة المدركة لها ، وملائمة لها ملائمة [16] يدرك صاحبها ، عند مطالعتها ، من اللذّة والبهجة والاهتزاز أكثَرَ ممّا يدركه الناظر بالبصر

(1) P₁. P₂ & mar. L. Both B & m. t. L هو
(2) L فكأنّ . P₁ فكان
(3) Mar. L لعله : منسوبة
(4) L كانت
(5) L تستغرق
(6) L. B يستغرقه
(7) P₁, P₂ & M. B سمّي . L تسمّى
(8) L. B جلالا
(9) L ويسمّى
(10) L بها
(11) L للصور
(12) L منها ; mar. لعله : اذا كانت
(13) L mar. أي الوضع
(14) L البصائر ; mar. لعله : بالبصائر
(15) L والصور
(16) L ملامة ; mar. لعله : ملائمة

الظاهر إلى الصورة الجميلة . فالجميل [1] الحقّ المطلق هو الله ، سبحانه وتعالى ، فقط ، لأنّ كلّ ما في العالم من جمال وكمال وبهاء وحسنٍ فهو من أنوار ذاته وآثار صفاته . وليس في الوجود موجودٌ له الكمال المطلق الذي لا مثنويَّةَ فيه ، لا [2] وجودًا ولا إمكانًا ، سواه . ولذلك يدرك عارفه والناظر إلى جماله من البهجة والسرور واللذّة والغبطة ما يستحقر معه [3] نعيم الجنّة وجمال الصورة المبصرة ، بل لا مناسبة بين جمال الصورة الظاهرة وبين جمال المعاني الباطنة المدركة بالبصائر .

وهذا المعنى كشفنا عنه الغطاء في «كتاب المحبة» من كتب «إحياء علوم الدين» . فإذا [4] ثبت أنّه جليل وجميل ، فكلّ [5] جميل فهو محبوب ومعشوق عند مدركِ جماله . فلذلك ‖ (56 b) كان الله ، عزّ وجلّ ، محبوبًا ، ولكن عند العارفين ، كما تكون الصورة الجميلة الظاهرة محبوبة ، ولكن عند المبصرين لا عند العميان .

تنبيه : الجليل الجميل من العباد من حسنت صفاته الباطنة التي تستلذّها القلوب البصيرة . فأمّا جمال الظاهر فنازل القدر .

الكريم هو الذي إذا قدر عفا ، وإذا وعد وفى ، وإذا أعطى زاد على منتهى الرجاء ، ولا يبالي كم [6] أعطى ولمن أعطى . وإن رفعت حاجة إلى غيره لا يرضى ، وإذا جُفِيَ عاتَب وما استقصى . ولا يضيع مَن لاذ بـه والتجأ ، ويغنيه عن الوسائل والشفعاء . فمن اجتمع له جميع ذلك لا بالتكلّف [7] ، فهو الكريم المطلق . وذلك لله ، سبحانه وتعالى ، فقط .

(1) L كالجميل ; mar. لعله : فالجميل
(2) L. B ولا
(3) L معها
(4) L واذا
(5) L وكل
(6) L كيف
(7) L بالتكليف

ولا تظنَّن أنّك إذا احتجت إلى طعام وشراب وأرض وسماء وشمس وغير ذلك ، فقد احتجت إلى غيره ، ولم يكن هو حسبك . فإنّه الذي كفاك بخلق[1] الطعام والشراب والأرض والسماء ، فهو حسبك . ولا تظنَّن أنّ الطفل الذي يحتاج إلى أمّ ترضعه وتتعهّده ، فليس الله حسبه وكافيه . بل الله ، عزّ وجلّ ، كافيه[2] ، إذ خلق أمّه وخلق اللبن ‖ في ثديها ، وخلق له الهداية إلى التقامه ، وخلق الشفقة والمودّة في قلب الأمّ حتّى مكّنته من الإلتقام ، ودعته إليه وحملته عليه . فالكفاية ، إنّما حصلت[3] بهذه الأسباب ، والله تعالى وحده هو المتفرد بخلقها لأجله . ولو قيل لك إن الأمّ وحدها كافية للطفل وهي حسبه ، لصدّقت به ولم تقل : إنّها لا تكفيه لأنّه يحتاج إلى اللبن ، فمن أين تكفيه الأمّ إذا لم يكن لبن ؟ ولكنك تقول : نَعَمْ ، يحتاج إلى اللبن ، ولكن اللبن أيضًا من الأمّ ، فليس محتاجًا إلى غير الأمّ . فاعلم أنّ اللبن ليس من الأمّ ، بل هو والأمّ من الله ، سبحانه وتعالى ، ومن فضله وَجُوده . فهو وحده حسب كلّ أحد . وليس في الوجود شيء وحده هو حسب شيء سواه ، بل الأشياء يتعلّق بعضها ببعض[4] ، وكلّها[5] تتعلّق بقدرة الله ، سبحانه وتعالى .

تنبيه : ليس للعبد مدخل في هذا الوصف إلّا بنوع من المجاز بعيد ، وبالإضافة إلى بادئ الرأي وسابق الظنّ العاميّ . أمّا كونه مجازًا ، فهو أنّه إن كان كافيًا لطفله في القيام بتعهّده ، أو لتلميذه في تعليمه حتّى لم يفتقر إلى الاستعانة بغيره ، كان واسطة في الكفاية ولم يكن كافيًا ، لأنّ الله ، سبحانه وتعالى ، هو الكافي ، إذ لا قوام له بنفسه ، ولا كفاية له

(1) L. B خلق
(2) L كفاه
(3) L حصل ; mar. unc., looks like حصله
(4) L بالبعض
(5) L فكلها

بنفسه ، فكيف يكون هو كفاية غيره !

وأمّا كونه بالإضافة إلى سابق الظنّ ، هو أنّه ، وإن قدّر أنّه مستقلّ بالكفاية وليس بواسطة ، فهو وحده لا يكفي ، إذ[1] يحتاج إلى محلّ قابل لفعله وكفايته ، وهذا أقلّ الأمور ، ‖ فالقلب الذي هو محلّ العلم لا بدّ منه أولًا ، ليكون هو كافيًا في التعليم . والمعدة التي هي مستقرّ للطعام[2] لا بدّ منها لتكون كافية[3] بإيصال الطعام إلى بدنه[4] . وهذا[5] ، مع ما يحتاج إليه من أمور كثيرة ، لا يحصيها ولا يدخل شيء منها[6] في اختياره . فاقلّ[7] درجات الفعل حاجته إلى فاعل وقابل . فالفاعل لا يكفي دون القابل أصلًا . وإنّما صحّ هذا في حقّ الله ، عزّ وجلّ ، لأنّه خالق الفعل وخالق المحلّ القابل وخالق شرائط[8] قبوله وما يكتنفه . ولكنّ بادئ الرأي ربّما يسبق إلى الفاعل ، ولا يخطر بالبال غيره ، فيظنّ[9] أنّ الفاعل حسبه وحْده ، وليس كذلك .

نَعَمْ ، الحظّ الدينيّ[10] منه للعبد أن يكون الله وحده حسبه ، بالإضافة إلى همّته وإرادته ، وهو أنّه لا يريد إلّا الله ، عزّ وجلّ . فلا يريد الجنّة ولا يشغل قلبه بالنار ليحذر[11] منها ، بل يكون مستغرق الهمّ بالله تعالى وحده . وإذا كاشفه بجلاله قال : ذلك حسبي ، فلست أريد غيره ولا أبالي ، فاتني غيره أو لم يفت .

(1) L اولا
(2) L الطعام
(3) L ليكون هو كافيا
(4) L om. إلى بدنه
(5) L هذا
(6) L منه
(7) L واقل
(8) L لشرائط
(9) L فينظر
(10) L الذي
(11) L mar. ولا يحذر : لعله

ليندفع به بعض الحيوانات المتلفة له . فالشوك سلاح النبات[1] ، كالقرون والمخالب والأنياب للحيوانات .

بل كلّ قطرة من ماء فمعها حافظ يحفظها عن الهواء المضادّ لها . فإنّ الماء ، إذا جعل في إناء وترك مدّة ، استحال هواء ، ‖ وسلب الهواءُ المضاد له[2] صفة المائيّة[3] عنه . ولو غَمَسْتَ الإصبع في ماء ورفعتها ونكّستها تدلّت منها قطرة ماء ، تبقى منكّسة[4] لا تنفصل مع أنّ من شأنها الهويّ إلى أسفل . ولكنّها لو انفصلت وهي صغيرة ، استولى الهواء عليها وأحالها . ولا تزال تمكث متدليّة حتّى يجتمع إليها بقيّة البلل فتكبر القطرة ، فتستجري على خرق الهواء بسرعة ، ولا يستولي الهواء على إحالتها . وليس ذلك حفظًا منها لنفسها عن معرفة بضعفها وقوّةِ ضدّها وحاجةِ استمدادها[5] من بقيّة البلل ، وإنّما ذلك حفظ من مَلَك موكّل بها[6] ، بواسطة معنى يتمكّن[7] من ذاتها . وقد ورد في الخبر أنّه لا تنزل قطرة من المطر إلّا ومعها[8] ملك يحفظها إلى أن تصل إلى مستقرّها من الأرض. وذلك حقّ.

والمشاهدة الباطنة لأرباب البصائر قد دلّت عليه وأرشدت إليه ، فآمنوا بالخبر لا عن تقليد بل عن بصيرة . والكلام أيضًا في شرح حفظِ اللهِ تعالى السمواتِ والأرضَ وما بينهما طويلٌ ، كما في سائر الأفعال . وبه يعرف هذا الإسم ، لا بمعرفة الاشتقاق في اللغة وتوهّم معنى الحفظ على الإجمال .

(1) L للنبات
(2) L & P mss om. المضاد له . B & G لها
(3) L للمائية; mar. الماء
(4) L منتكسة
(5) L اشتدادها
(6) L & P mss. B لها
(7) L متمكن
(8) L ومعه

تنبيه : الحفيظ من العباد من يحفظ جوارحه وقلبه ، ويحفظ دينه عن سطوة الغضب وخلابة الشهوة وخداع النفس وغرور الشيطان . فإنّه على شفا جرف هار ، وقد اكتنفته هذه المهلكات المفضيّة إلى البوار .

المُقيت معناه[1] خالق الأقوات وموصلها إلى الأبدان ، ‖ وهي الأطعمة ، وإلى القلوب ، وهي المعرفة . فيكون بمعنى الرزّاق ، إلّا أنّه أخصّ منه ، إذ الرزق يتناول القوت[2] وغير القوت ، والقوت ما يُكتفى به في قوام البدن.

وإمّا أن يكون معناه المستولي على الشيء ، القادر عليه . والإستيلاء يتمّ بالقدرة والعلم. وعليه يدلّ قوله ، عزّ وجلّ : «وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقِيتًا»[3] ، أي مطّلعًا قادرًا ، فيكون معناه راجعًا إلى القدرة والعلم . أمّا العلم فقد سبق ، وأمّا القدرة فستأتي . ويكون بهذا المعنى وصفُه بالمقيت أتمّ من وصفه[4] بالقادر وحْده وبالعلم وحْده ، لأنّه دالّ على اجتماع المعنيين ، وبذلك يخرج هذا الإسم عن الترادف .

الحسيب هو الكافي ، وهو الذي من كان له كان حسبَه . والله ، سبحانه وتعالى ، حسيبُ[5] كلِّ أحدٍ وكافيه . وهذا وصف لا تتصوّر حقيقته لغيره ، فإنّ الكفاية إنّما يحتاج إليها[6] المكفيُّ لوجوده ولدوام وجوده ولكمال وجوده . وليس في الوجود شيء هو وحده كافٍ لشيء إلّا الله ، عزّ وجلّ ، فإنّه وحده كاف لكل شيء ، لا لبعض الأشياء ، أي هو وحده كاف ليحصل به وجود الأشياء ، ويدوم به وجودها ، ويكمل به وجودها[7] .

(1) P_3 إما ان يكون معناه
(2) L القوة
(3) S 4:85
(4) L صفته
(5) L حسب
(6) L اليه
(7) In B, ويكمل به وجودها in mar.

والوجه الثاني ، وهو أظهر المعنيين ، أنّ الحفظ[1] صيانة المتعاديات والمتضادات بعضها عن بعض . وأعني بهذا التعادي ما بين الماء والنار ، فإنّها يتعاديان بطباعهما ، فإمّا أن يطفئ الماء النار ، وإما أن يحيل[2] النارُ الماء ، إن غُلِبَت الماء ، بخارًا ، ثمّ هواء . والتضادّ والتعادي ظاهر بين الحرارة والبرودة ، إذ يقهر أحديهما[3] الأخرى ، وكذلك[4] بين الرطوبة واليبوسة . ٥ وسائر الأجسام الأرضيّة مركبة من هذه الأصول المتعادية ، إذ لا بدّ للحيوان من حرارة غريزيّة ‖ ولو[5] بطلت لبطلت حياته . ولا بدّ له من رطوبة تكون 53 a غذاء لبدنه ، كالدمّ وما يجري مجراه . ولا بدّ من يبوسة بها تتماسك أعضاؤه ، خصوصًا ما صلب منها كالعظام . ولا بدّ من برودة تكسر سورة الحرارة حتّى يعتدل ولا يحرق ولا تحلّل الرطوبات الباطنة بسرعة . وهذه متعاديات ١٠ متنازعات .

وقد جمع الله ، عزّ وجلّ ، بين هذه المتضادات المتنازعة في إهاب الإنسان وبدن الحيوانات[6] والنبات وسائر المركّبات . ولولا حفظه إيّاها لتنافرت وتباعدت ، وبطل امتزاجها واضمحلّ تركيبها ، وبطل المعنى الذي صارت مستعدّة[7] لقبوله بالتركيب والمزاج . وحفظ الله تعالى إيّاها بتعديل ١٥ قواها ، مرّة ، وبإمداد المغلوب[8] منها ، ثانيًا . أمّا التعديل ، فهو أن يكون مبلغ قوّة البارد مثل مبلغ قوّة الحارّ ، فإذا اجتمعا لم يغلب أحدهما الآخر بل يتدافعان ، إذ ليس أحدهما بأن يغلب أولى من أن يُغْلب ، فيتقاومان ويبقى قوام المركّب بتقاومهما وتعادلهما ، وهو الذي يعبّر عنه باعتدال المزاج .

(1) L وهو أظهر معنى الحفظ
(2) L تحلل
(3) L احدهما
(4) L وكذا
(5) L لو
(6) L الحيوان
(7) L صار مستعدًا
(8) L المقلوب

والثاني ، إمداد المغلوب[1] منهما[2] ، بما يعيد قوّته[3] ، حتّى يقاوم الغالب[4] . ومثاله أنّ الحرارة تُفني الرطوبة وتجفّفها ، لا محالة . فاذا غلبت ، ضعفت البرودة والرطوبة ، وغلبت الحرارة واليبوسة . ويكون إمداد الضعيف بالجسم البارد الرطب ، وهو الماء . ومعنى العطش هو الحاجة ‖ إلى البارد 53 b الرطب . فَخَلَقَ الله تعالى البارد الرطب مددًا للبرودة والرطوبة ، إذا غلبنا ، ٥ وخلق الأطعمة والأدوية وسائر الجواهر المتضادّة ، حتّى إذا غلب شيء عورض بضدّه فانقهر[5] . وهذا هو الإمداد . وإنّما تمّ ذلك بخلق الأطعمة والأدوية ، وخلق الآلات المصلحة لها ، وخلق المعرفة الهادية إلى استعمالها . وكلّ ذلك بحفظ الله ، عزّ وجلّ ، أبدانَ الحيوانات[6] والمركّبات من المتضادّات .

١٠ وهذه هي الأسباب التي تحفظ الإنسان من الهلاك الداخل . وهو متعرّض للهلاك من أسباب خارجة ، كسباع ضارية وأعداء متنازعة[7] . فيحفظه[8] من[9] ذلك بما خلق له من الجواسيس المنذرة بقرب العدوّ ، وهي طلائعه ، كالعين والأذن وغيرهما . ثمّ خلق له اليد الباطشة ، والأسلحة الدافعة كالدرع والترس ، والقاصدة كالسيف والسكين . ثمّ ربّما يعجز مع ذلك ١٥ عن الدفع ، فأمدّه بآلة الهرب ، وهي الرجْل للحيوان الماشي والجناح للطائر . وكذلك شمل حفظه ، جلّت قدرته ، كلّ ذرّة في ملكوت السموات والأرض ، حتّى الحشيش الذي ينبت في الأرض يحفظ لبابه بالقشر الصلب ، وطراوته بالرطوبة . وما لا يحفظ[10] بمجرّد القشر يحفظه بالشوك النابت منه ،

(1) L المقلوب
(2) P mss, M & G. B & L منها
(3) P_1, P_2, M & G. B & L قوتها
(4) L's word sequence followed here.
B والثاني ، امداد المغلوب ، حتى يقاوم الغالب منها بما يعيد قوتها
(5) L فا يقهر ; mar. لعله : فيما
(6) L وكل ذللث بحفظ لأن الحيوانات
(7) L منازعة
(8) L يحفظها
(9) M. All Other mss عن
(10) L. B يتحفظ

وإنّما يكون جالسًا فوقه لو جلس على رأسه أو مكانٍ مبنيّ[1] فوق رأسه . فلو[2] قيل له : كذبت ، ما جلس فوقه ولا تحته ولكنّه جلس بجنبه ، اشمأزّت نفسه عن هذا الإنكار وقال : إنّما أعني به فوقيّة الرتبة والقرب من الصدر ، فإنّ الأقرب إلى الصدر ، الذي هو المنتهى ، فوق بالإضافة إلى الأبعد . ثمّ لا يفهم من هذا أنّ كلّ ترتيب له طرفان ، يجوز أن يطلق على أحد طرفيه إسم الفوق والعلوّ ، وعلى ‖ الطرف الآخر ما يقابله . 52 a

تنبيه : العبد لا يتصوّر أن يكون عليًّا مطلقًا ، إذ لا ينال درجةً إلّا يكون في الوجود ما هو فوقها ، وهو درجات الأنبياء والملائكة . نَعَمْ ، يتصوّر أن ينال درجة لا يكون في جنس الإنس مَن يفوقه ، وهي درجة نبيّنا محمد ، صلّى الله عليه وسلّم ، ولكنّه قاصر بالإضافة إلى العلوّ المطلق ، لأنّه علوّ بالإضافة إلى بعض الموجودات ، والآخر أنّه علوّ بالإضافة إلى الوجود ، لا بطريق الوجوب x ، بل يقارنه إمكان وجود إنسان فوقه . فالعليّ المطلق هو الذي له الفوقيّة لا بالإضافة ، وبحسب الوجوب ، لا[3] بحسب الوجود الذي يقارنه[4] إمكان نقيضه . والسلام .

الكبير هو ذو الكبرياء . والكبرياء عبارة عن كمال الذات ، وأعني بكمال الذات كمال الوجود . وكمال الوجود يرجع إلى شيئين : أحدهما ، دوامه أزلًا وأبدًا[5] . فكلّ موجود[6] مقطوع بعدم سابق xa أو لاحِق فهو ناقص . ولذلك يقال للإنسان ، إذا طالت مدّة وجوده ، إنّه كبير ، أي

(1) T & P mss. B مسّ
(2) T ولو
(x) L om. ends. See p. 108, n. (x)
(3) All other mss; B ولا
(4) All other mss; B has لا يقارنه This makes it contrary to the sense intendede
(5) L أبداً
(6) L وجود
(xa) T om. until (xa) p. 133

كبير السنّ طويل مدّة البقاء ، ولا يقال عظيم السنّ . فالكبير يستعمل فيما لا يستعمل فيه العظيم . فإن[1] كان ما طال مدّة وجوده ، مع كونه محدود مدّة البقاء ، كبيرًا ، فالدائم الأزليّ الأبديّ الذي يستحيل عليه العدم أولى أن يكون كبيرًا . والثاني ، أنّ وجوده هو الوجود الذي يصدر عنه وجود كلّ موجود . فإن كان الذي تمّ وجوده في نفسه كاملًا وكبيرًا ، فالذي ‖ فَضُلَ[2] منه الوجود لجميع الموجودات أولى أن يكون كاملًا وكبيرًا . 52 b

تنبيه : الكبير من العباد [هو[3]] الكامل الذي لا تقتصر[4] عليه صفات كماله بل تسري إلى غيره ، فلا يجالسه[5] أحد إلّا ويفيض عليه شيئًا[6] من كماله . وكمال العبد في عقله وورعه وعلمه . فالكبير هو العالم المرشد[7] للخلق ، الصالح لأن يكون قدوة يُقتبس من أنواره وعلمه[8] . ولذلك قال عيسى ، عليه السلام : «مَن علم وعمل ، فذلك يُدْعى عظيمًا في ملكوت السماء» .

الحفيظ هو الحافظ جدًّا . ولن[9] يفهم ذلك إلّا بعد فهم[10] معنى الحفظ ، وهو على وجهين : أحدهما ، إدامة وجود الموجودات وإبقاؤها ، ويضادّه الإعدام . والله تعالى هو الحافظ للسموات والأرض والملائكة والموجودات التي يطول[11] أمد بقائها ، والتي[12] لا يطول[13] ، مثل الحيوانات والنبات وغيرها .

(1) L mar. لعله : فاذا
(2) L يصل
(3) L
(4) L. B unc., looks more like ينقصر
(5) L. B looks more like مجالسه
(6) L شيء
(7) L العالم التقي المرشد
(8) L وعلومه
(9) L ولم
(10) L إلا بفهم
(11) L تطول
(12) In mar. L لعله : التي . B, m.t. of L & P mss والذي
(13) L تطول

والعلّة والمعلول ، والفاعل والقابل[1] ، والكامل والناقص . فإذا قدّرت شيئًا ، فهو سبب لشيء ثان ، وذلك الثاني سبب لثالث ، والثالث لرابع ، إلى عشر درجات مثلًا ، فالعاشر واقع في الرتبة الأخيرة ، فهو الأسفل الأدنى . والأوّل واقع في الدرجة الأولى من السببيّة ، فهو الأعلى . ويكون الأوّل فوق الثاني فوقيّة بالمعنى لا بالمكان ، والعلوّ عبارة عن الفوقيّة .

إذا فهمت معنى التدريج العقليّ ، فاعلم أنّ الموجودات لا يمكن قسمتها إلى درجات متفاوتة في العقل إلّا ويكون الحقّ ، سبحانه وتعالى ، في الدرجة العليا من درجات أقسامها ، حتّى لا يتصوّر أن يكون فوقه درجة . وذلك هو العليّ المطلق . وكلّ ما سواه فيكون عليًّا بالإضافة إلى ما دونه ، ويكون || دنيًّا أو سافلًا بالإضافة إلى ما فوقه . 51 a

ومثال[2] قسمة العقل أنّ الموجودات تنقسم إلى ما هو سبب وإلى ما هو مسبَّب ، والسبب[3] فوق المسبَّب فوقيّةً بالرتبة . فالفوقيّة المطلقة ليست إلّا لمسبِّب الأسباب . وكذلك ينقسم الموجود إلى حيّ وميت[4] ، والحيّ ينقسم إلى ما ليس له إلّا الإدراك الحسّي ، وهو البهيمة ، وإلى ما له ، مع الإدراك الحسّي ، الإدراك العقليّ . والذي له الإدراك العقليّ ينقسم إلى ما يعارضه في معلوماته الشهوة والغضب ، وهو الإنسان ، وإلى ما يسلم إدراكه عن معارضة المكدّرات . والذي يسلم[5] ينقسم إلى ما يمكن أن يُبتلى به ولكن رزق السلامة ، كالملائكة ، والى ما يستحيل ذلك في حقّه ، وهو الله ، سبحانه وتعالى . وليس يخفى عليك في هذا التقسيم والتدريج أنّ الملك فوق الإنسان والإنسان فوق البهيمة ، وأنّ الله ، عزّ وجلّ ، فوق الكلّ ، فهو

(1) T & P_1. B & P_2 القابل
(2) T ومثاله
(3) T فالسبب
(4) T ميت وحي
(5) T, P_1 & P_2 سلم

العليّ المطلق . فإنّه الحيّ المحيي ، العالم المطلق ، الخالق لعلوم العلماء ، المنزّه المقدّس عن جميع أنواع النقص . فقد وقع الميت في الدرجة السفلى من درجات الكمال ، ولم يقع في الطرف الآخر إلّا الله تعالى . فهكذا ينبغي أن تفهم فوقيّته وعلوّه .

فإنّ هذه الأسامي وضعت أوّلًا بالإضافة إلى إدراك البصر ، وهو درجة العوامّ . ثمّ لمّا تنبّه الخواصّ لإدراك البصائر ووجدوا بينها وبين الأبصار موازنات ، استعاروا منها الألفاظ المطلقة || وفهمها الخواصّ وأدركها[1] ، وأنكرها العوامّ الذين لم يجاوز إدراكهم عن[2] الحواسّ التي هي رتبة البهائم ، فلم يفهموا عظمةً إلّا بالمساحة ، ولا علوًّا إلّا بالمكان ، ولا فوقيّة إلّا به . فإذا فهمت هذا ، فقد[3] فهمت معنى كونه فوق العرش ، لأنّ العرش[4] أعظم الأجسام ، وهو فوق جميع الأجسام[5] . والموجود المنزّه عن التحدّد والتقدّر بحدود الأجسام ومقاديرها ، فوقَ الأجسام كلّها في الرتبة . ولكن خصّ العرشَ بالذكر لأنّه فوق جميع الأجسام ، فلمّا[6] كان فوقها كان فوق جميعها . وهو كقول القائل : الخليفة فوق السلطان ، تنبيهًا به على أنّه إذا كان فوقه كان فوق جميع الناس الذين هم دون السلطان . 51 b

والعجب من الحشويّ الذي لا يفهم من فوق إلّا المكان ، ومع ذلك إذا سئل عن شخصين من الأكابر وقيل له : كيف يجلسان في الصدر والمحافل؟ فهو يقول[7] : هذا يجلس فوق ذلك ، وهو يعلم أنّه ليس يجلس إلّا بجنبه ،

(1) T & P mss om.
(2) T, P_1 & P_2 من
(3) T & P mss om.
(4) T, P_1 & P_2. B بالعرش
(5) T & P mss جميعها ins. جميع الاجسام
(6) T & P mss فما
(7) T, P_1 & P_2 فيقول ins. of فهو يقول

دون شيء ، سوى عظمة الله تعالى ، فإنّه العظيم المطلق ، لا بطريق الإضافة .

الغفور بمعنى الغفّار ، ولكنّه ينبئ عن نوع مبالغة لا ينبئ عنها الغفّار . فإنّ الغفّار مبالغة في المغفرة بالإضافة إلى مغفرة متكرّرة مرّة بعد أخرى ، فالفعّال[1] ينبئ عن كثرة الفعل ، والفعول ينبئ عن جودته وكماله وشموله . فهو غفور بمعنى أنّه تامّ المغفرة[2] والغفران ، كاملها[3] ، حتّى يبلغ أقصى درجات المغفرة . والكلام عليه قد سبق .

الشكور هو الذي يجازي بيسير الطاعات كثير الدرجات ، ويعطي بالعمل في أيّام معدودة نعيمًا في الآخرة غير محدود[4] . ومن جازى الحسنة بأضعافها يقال ‖ إنّه شكر تلك الحسنة ، ومن أثنى على المحسن أيضًا يقال[5] أنّه شكر . فإن نظرت إلى معنى الزيادة في المجازاة لم يكن الشكور المطلق إلّا الله ، عزّ وجلّ ، لأنّ زياداته في المجازاة غير محصورة ولا محدودة ، فإنّ نعيم الجنّة لا آخر له[6] . والله ، سبحانه وتعالى ، يقول : « كُلُوا وَٱشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي ٱلْأَيَّامِ ٱلْخَالِيَةِ »[7] . وإن نظرت إلى معنى الثناء ، فثناء كلّ مثنٍ[8] على غيره . والربّ ، عزّ وجلّ ، إذا أثنى على أعمال عباده ، فقد أثنى على فعل نفسه ، لأنّ أعمالهم من خلقه . فإن كان الذي أعطى فأثنى شكورًا ، فالذي أعطى وأثنى على المعطي أحقّ بأن يكون شكورًا . وثناء[9] الله تعالى على عباده كقوله : « وَٱلذَّاكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱلذَّاكِرَاتِ »[10] ، وكقوله : « نِعْمَ ٱلعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ »[11] ، وما يجري مجراه .

(1) T والفعال
(2) T om.
(3) T كامله
(4) T & P_2. B محدودة
(5) T فيقال
(6) T, P_1 & P_2. B & P_3 لها
(7) S 69:24
(8) T & P_1. B مثني
(9) T فثناء
(10) S 33:35
(11) S 38:30

فكلّ[1] ذلك عطيّة منه .

تنبيه : العهد يتصوّر أن يكون شاكرًا في حقّ عبد آخر مرّة بالثناء عليه بإحسانه إليه ، وأخرى بمجازاته بأكثر[2] مما صنعه إليه ، وذلك من الخصال الحميدة . قال رسول الله ، صلّى الله عليه وسلّم : « من لم يشكر الناس لم يشكر الله »[3] . وأمّا شكره لله ، عزّ وجلّ ، فلا يكون إلّا بنوع من المجاز والتوسّع . فإنّه إن أثنى ، فثناؤه قاصر ، لأنّه لا يحصي ثناء عليه . وإن أطاع ، فطاعته نعمة أخرى من الله عليه ، بل عين شكره نعمة أخرى وراء النعمة المشكورة . وإنّما أحسن وجوه الشكر لنعم الله ، عزّ وجلّ ، أن لا يستعملها في معاصيه بل في طاعته . وذلك أيضًا بتوفيق الله وتيسيره في[4] كون العبد شاكرًا لربّه .

وتصوّر[5] ذلك كلام دقيق ذكرناه ‖ في « كتاب الشكر » من كتاب « احياء علوم الدين » ، فليطلب منه ، فإنّ هذا الكتاب لا يحتمله .

العليّ هو الذي لا رتبة فوق رتبته وجميع المراتب منحطّة عنه . وذلك لأنّ العليّ مشتقّ من العلوّ ، والعلوّ مأخوذ من العلوّ المقابل للسفل[6] . وذلك إمّا في درجات محسوسة ، كالدرج والمراقي وجميع الأجسام الموضوعة بعضها فوق بعض ، وإمّا في الرتب المعقولة للموجودات المرتّبة نوعًا من الترتيب العقليّ . فكلّ ما له الفوقيّة في المكان ، فله العلوّ المكانيّ ، وكلّ ما له الفوقيّة في الرتبة ، فله العلوّ في الرتبة . والتدريجات العقلية مفهومة كالتدريجات الحسيّة . ومثال الدرجات العقليّة هو التفاوت الذي بين السبب والمسبَّب ،

(1) T وكل
(2) P_1 & P_3 باكثر . B أكثر
(3) Tir., *Birr* 35
(4) T. وفي
(5) P_1 & P_3 وفي تصور
(6) T السفل

الخبير هو الذي لا تعزب عنه الأخبار الباطنة ، فلا يجري في الملك والملكوت شيء ، ولا تتحرّك ذرّة ، ولا تسكن ولا تضطرب نفس ولا تطمئنّ إلّا ويكون عنده خبرها . وهو بمعنى العليم ، ولكنّ العلم إذا أضيف إلى الخفايا الباطنة سمّي خبرة ، ويسمّى[1] صاحبها خبيرًا .

تنبيه : حظّ العبد من ذلك أن يكون خبيرًا بما يجري في عالَمه . وعالمُه قلبُه وبدنه والخفايا التي ‖ (49 a) يتّصف القلب بها ، من الغشّ والخيانة ، والتطواف حول العاجلة ، وإضمار الشرّ وإظهار الخير ، والتجمّل[2] بإظهار الإخلاص مع الإفلاس عنه[3] ، لا يعرفها[4] إلّا ذو خبرة بالغة ، قد خبر نفسه ومارسها ، وعرف مكرها وتلبيسها وخدعها[5] ، فحاذرها وتشمّر لمعاداتها ، وأخذ الحذر منها . فذلك من العباد[6] جدير بأن يسمّى خبيرًا .

الحليم هو الذي يشاهد معصية العصاة ويرى مخالفة الأمر ، ثمّ لا يستفزّه غضب ولا يعتريه غيظ ولا يحمله على المسارعة إلى الإنتقام ، مع غاية الإقتدار ، عجلةٌ وطيشٌ ، كما قال تعالى : «وَلَوْ يُؤَاخِذُ ٱللَّهُ ٱلنَّاسَ بِظُلْمِهِم مَّا تَرَكَ عَلَيْهَا[7] مِن دَآبَّةٍ»[8] .

تنبيه : حظّ العبد من وصف الحليم ظاهر ، فالحلم من محاسن خصال العباد . وذلك مستغنٍ عن الشرح والإطناب .

العظيم إعلم أنّ إسم العظيم في أوّل الوضع إنّما أطلق على الأجسام . يقال : هذا جسم عظيم ، وهذا الجسم أعظم من ذلك الجسم ، إذا كان

(1) T & P_1 سمّي
(2) P1 & P_2. B & P_3 التحمل. T وبالتجمل
(3) T & P mss. B عنها
(4) P mss. يعرفه
(5) P_1 وخداعها
(6) T العبد
(7) B ترك على ظهرها
(8) S 16:61

امتداد مساحته في الطول[1] والعرض والعمق أكثر منه . ثمّ هو ينقسم إلى عظيم يملأ العين ويأخذ منها[2] مأخذًا ، وإلى ما لا يتصوّر أن يحيط البصر بجميع أطرافه ، كالأرض والسماء . فإنّ الفيل عظيم ، ولكنّ البصر قد يحيط باطرافه ، فهو عظيم بالإضافة إلى ما دونه . وأمّا الأرض فلا يتصوّر أن يحيط البصر[3] بأطرافها ، وكذا السماء . فذلك هو العظيم المطلق في مدرك[4] البصر .

فافهم أنّ في مدركات البصائر أيضًا تفاوتًا[5] ، فمنها ما تحيط العقول بكنه حقيقته ومنها ما تقصر العقول عنه . وما تقصر العقول عنه[6] ينقسم إلى ما يتصوّر ‖ (49 b) أن يحيط به بعض العقول وإن قصر عنه أكثرها ، وإلى ما لا يتصوّر أن يحيط العقل أصلًا بكنه حقيقته ، وذلك هو العظيم المطلق الذي جاوز جميع[7] حدود العقول حتّى لا[8] تتصوّر الإحاطة بكنهه ، وذلك هو الله تعالى . وقد سبق بيان ذلك في الفنّ الأوّل .

تنبيه : العظيم من العباد الأنبياء والعلماء الذين إذا عرف العاقل شيئًا من صفاتهم امتلأ بالهيبة صدرُه ، وصار مستوفيًا[9] بالهيبة قلبه حتّى لا يبقى فيه متّسع . فالنبيّ عظيم في حقّ أمّته والشيخ في حقّ مريده والأستاذ في حقّ تلميذه ، إذ يقصر عقله عن الإحاطة بكنه صفاته . فإن ساواه أو جاوزه لم يكن عظيمًا بالإضافة إليه . وكلّ عظيم يفرض لغير الله ، عزّ وجلّ ، فهو ناقص وليس بعظيم مطلق ، لأنّه إنّما يظهر بالإضافة إلى شيء

(1) T والطول ins. of في الطول , ويأخذ
(2) T, P_1 & P_2. B & P_3 منه
(3) T om.
(4) T & P mss مدركات
(5) T & P mss. B تفاوت
(6) T om. وما تقصر ... عنه
(7) T om.
(8) T لم
(9) P_3. B مستوفي

اللطف . ولا يُتصوّر كمال ذلك في العلم والفعل إلّا لله ، سبحانه وتعالى . فأمّا إحاطته بالدقائق والخفايا ، فلا يمكن تفصيل ذلك ، بل الخفيّ مكشوف في [علمه[1]] كالجليّ ، من غير فرق . وأمّا رفقه في الأفعال ولطفه فيها ، فلا يدخل أيضا تحت الحصر ، إذ لا يعرف اللطف في الفعل ٥ إلّا من عرف ‖ أفعاله[2] وعرف دقائق الرفق فيها . وبقدر اتساع المعرفة فيها[3] 48 a تتسع المعرفة لمعنى إسم اللطيف . وشرح ذلك يستدعي تطويلا[4] ، ثمّ لا يتصوّر أن يفي بعُشر عُشَيْره مجلّدات كثيرة ، وإنّما يمكن التنبيه على بعض جملته[5] .

فمِن لطفه خلقُه الجنين في بطن أمّه[6] ، في ظلمات ثلاث ، وحفظُه فيها وتغذيته بواسطة السرّة ، إلى أن ينفصل فيستقلّ بالتناول بالفم ، ثمّ ١٠ إلهامُهُ إيّاه عند الإنفصال التقامَ الثدي وامتصاصَه ولو في ظلام الليل ، من غير تعليم ومشاهدة . بل يتفقّأ البيضة عن الفرخ ، وقد أَلْهَمَهُ التقاطَ الحبّ في الحال . ثمّ تأخيرُ خلق السنّ من أوّل الخلقة إلى وقت الحاجة[7] للإستغناء في الإغتذاء[8] باللبن عن السنّ ، ثم إنبات[9] السنّ بعد ذلك عند الحاجة إلى طحن الطعام . ثمّ تقسيم الأسنان إلى عريضة للطحن ، وإلى ١٥ أنياب للكسر ، وإلى ثنايا حادّة الأطراف للقطع . ثم استعمال اللسان ، الذي الغرض الأظهر منه النطق ، في ردّ الطعام إلى المطحن كالمجرفة . ولو ذكر لطفه في تيسير لقمةٍ يتناولها العبد من غير كلفة يتجشّمها[10] ، وقد

(1) T & P mss
(2) T تفاصيل افعاله
(3) T & P mss. B فيها
(4) T طويلاً
(5) T جمله
(6) T الام
(7) In B, الى وقت الحاجة in mar.
(8) T om. في الاغتذاء
(9) T انباته
(10) T & mar. of P_2 تجشمها

تعاون على إصلاحها خلقٌ لا يُحصى عددهم ، من مصلح الأرض وزارعها وساقيها وحاصدها ومنقّيها وطاحنها [وعاجنها[1]] وخابزها إلى غير ذلك ، لكان لا يستوفي شرحه .

وعلى الجملة ، فهو من حيث دبّر الأمور حَكَمٌ[2] ، ومن حيث أوجدها ٥ جوادٌ ، ومن حيث رتّبها مصوّرٌ ، ومن حيث وضع كلّ شيء موضعَه[3] عدلٌ ، ومن حيث لم يترك فيها دقائقَ ‖ وجوهِ الرفقِ لطيفٌ . ولن يعرف حقيقة 48 b هذه الأسماء مَن لم يعرف حقيقة هذه الأفعال .

ومن لطفه بعباده أنّه أعطاهم فوق الكفاية وكلّفهم دون الطاقة . ومن لطفه أنّه يسّر لهم الوصول إلى سعادة الأبد بسعيٍ خفيف في مدّة قصيرة ، ١٠ وهي العمر ، فإنّه لا نسبة لها بالإضافة إلى الأبد . ومن لطفه إخراج اللبن الصافي من بين الفرث والدم ، وإخراج الجواهر النفيسة من الأحجار الصلبة ، وإخراج العسل من النحل والإبْريسم من الدود والدرّ[4] من الصدف . وأعجب من ذلك خلقه من النطفة القذرة مستودعًا لمعرفته وحاملًا لأمانته ومشاهدًا لملكوت سمواته . وهذا أيضا[5] لا يمكن إحصاؤه .

١٥ **تنبيه** : حظّ العبد من هذا الوصف الرفقُ بعباد الله ، عزّ وجلّ ، والتلطّف بهم في الدعوة إلى الله تعالى ، والهداية إلى سعادة الآخرة ، من غير إزراءٍ وعنف ، ومن[6] غير تعصّب وخصام[7] . وأحسن وجوه اللطف فيه الجذبُ إلى قبول الحقّ بالشمائل والسيرة[8] المَرْضيّة والأعمال الصالحة ، فإنّها أوقع وألطف من الألفاظ المزيّنة .

(1) T & P mss.
(2) T & P mss. B حكيم
(3) T في موضعه
(4) T & P_3 والذر
(5) T, P_1, & P_2 ايضاً فن . P_3 ايضاً مما لا
(6) T & P mss. B وعن
(7) T خصام وتعصّب
(8) T, P_2, P_3 والسير

ٱلسَّمَوَاتِ وَٱلْأَرْضِ»[1] . وأنّى تُفتح أبواب السماء لمن استغرقه همّ الدنيا واستعبده الحرص والهوى .

فهذا هو الرمز إلى تفهيم مبدأ الطريق إلى معرفة هذا الإسم الواحد . وشرحه يفتقر إلى مجلّدات ، وكذا شرح معنى كلّ إسم من الأسامي[2] . فإنّ الأسامي المشتقّة من الأفعال لا تفهم إلّا بعد فهم الأفعال ، وكلّ ما في الوجود من أفعال الله تعالى . ‖ [47 a] ومن لم يُحِطْ علمًا بتفاصيلها[3] ولا بجملتها ، فلا يكون معه منها إلا محض التفسير واللغة . ولا مطمع في العلم بتفصيلها ، فإنّه لا نهاية له . وأمّا الجملة ، فللعبد طريق إلى معرفتها[4] ، وبقدر اتساع معرفته فيها يكون حظّه من معرفة الأسماء . وذلك يستغرق العلوم كلّها . وإنّما غاية مثل هذا الكتاب الإيماء إلى مفاتحها ومعاقد جملها[5] فقط .

تنبيه : حظّ العبد من العدل لا يخفى . فأوّل[6] ما عليه من العدل في صفات نفسه ، وهو أن يجعل الشهوة والغضب أسيرين[7] تحت إشارة العقل والدين x . ومهما جعل العقل خادمًا للشهوة والغضب فقد ظلم . هذا جملة عدله في نفسه ، وتفصيله مراعاة حدود الشرع كلّها[8] . وعدله في كلّ عضو أن يستعمله على الوجه الذي أذن الشرع فيه . وأمّا عدله في أهله وذويه ، ثمّ في رعيته ، إن كان من أهل الولاية ، فلا يخفى .

وربّما يظنّ[9] أنّ الظلم هو الإيذاء ، والعدل هو إيصال النفع إلى الناس ، وليس كذلك . بل لو فتح الملك خزانته[10] المشتملة على الأسلحة

(1) S 6:75. L om. والأرض
(2) L om. من الاسامي
(3) L بتفصيلها
(4) T. B & L معرفته
(5) L جملتها
(6) L واول
(7) T. B & L اسيرًا
(x) L om. until (x) p. 118
(8) T كلّه
(9) T ظن
(10) T خزاينه

والكتب وفنون الأموال ، ولكن فرّق الأموال على الأغنياء ، ووهب الأسلحة للعلماء[1] وسلّم إليهم القلاع ، ووهب الكتب للأجناد[1] وأهل القتال وسلّم إليهم المساجد والمدارس ، فقد نفع ، ولكنّه قد ظلم وعدل عن العدل ، إذ وضع كلّ شيء في غير موضعه اللائق به . ولو آذى المرضى بسقي الأدوية والفصد والحجامة[2] وبالإجبار[3] على ذلك ، وآذى الجناة بالعقوبة ‖ [47 b] قتلا وقطعًا وضربًا ، كان عدلا لأنّه وضعها في مواضعها[4] .

وحظّ العبد دينًا من الإيمان بأنّ الله[5] ، عزّ وجلّ ، عَدْلٌ ، أنْ لا يعترض عليه في تدبيره وحكمه وسائر[6] أفعاله ، وافق مرادَهُ أو لم يوافق . لأنّ كل ذلك عدل ، وهو كما ينبغي وعلى ما ينبغي . ولو لم يفعل ما فعله لحصل منه أمر آخر هو أعظم ضررًا مما حصل ، كما أنّ المريض لو لم يحتجم لتضرّر ضررًا يزيد على ألم الحجامة . وبهذا يكون الله تعالى عدلا . والإيمان به يقطع الإنكار والإعتراض ، ظاهرا وباطنا . وتمامه أن لا يسبّ الدهر ولا ينسب الأشياء إلى الفلك ولا يعترض عليه ، كما جرت به العادة ، بل يعلم[7] أنّ كلّ ذلك باسباب[8] مسخّرة ، وأنّها رُتّبت ووجّهت إلى المسبّبات أحسن ترتيب وتوجيه ، بأقصى وجوه العدل واللطف .

اللطيف إنّما يستحقّ هذا الإسم مَن يعلم دقائق المصالح وغوامضها ، وما دقّ منها وما لطف ، ثمّ يسلم في إيصالها إلى المستصلح سبيلَ الرفق دون العنف . فإذا اجتمع الرفق في الفعل واللطف في الإدراك تمّ معنى

(1) P3. A has الى . All other mss and printed editions من العلماء ... من الاجناد
(2) T, P_1 & P_2 والحجامة والفصد
(3) P_1 وبالايجاد
(4) T موضعها
(5) T, P_1, & P_2. B الايمان بالله ; om. بأن
(6) T وجميع
(7) T, P_1, & P_2. B علم
(8) T اسباب

46 a ‖ السافلين ، وجعل الماء فوقها والهواء فوق الماء والسموات فوق الهواء . ولو عكس هذا الترتيب لبطل النظام .

ولعل شرح وجه[1] استحقاق هذا الترتيب في العدل والنظام مما يصعب على أكثر الأفهام ، فلننزل إلى درجة العوامّ[2] ، ونقول : لينظر الإنسان إلى بدنه ، فإنّه مركّب من أعضاء مختلفة ، كما أنّ العالم[3] مركّب من أجسام ٥ مختلفة . فأوّل اختلافه أنّه ركّبه من العظم واللحم والجلد ، وجعل العظم عمادًا مستبطنًا ، واللحم صوانًا له مكتنفًا[4] إيّاه ، والجلد صوانًا للّحم . فلو عكس هذا الترتيب وأظهر ما أبطن ، لَبطل النظام .

وإن خفي عليك هذا ، فقد خلق للإنسان أعضاء مختلفة مثل اليد والرجل والعين والأنف والأذن . فهو بخلق هذه الأعضاء جوادٌ ، وبوضعها ١٠ مواضعها الخاصّة عدلٌ . لأنّه وضع العين في أولى المواضع بها[5] من البدن . إذ لو خلقها[6] على القفا أو على الرجل أو على اليد أو على قمّة الرأس ، لم يخْفَ ما يتطرّق[7] إليه من النقصان والتعرّض للآفات[8] . وكذلك علّق[9] اليدين من المنكبين ، ولو علقهما[10] من الرأس أو من الحقو أو من الركبتين ، لم يخْفَ ما يتولّد منه من الخلل . ١٥

وكذلك وضع جميع الحواس في الرأس ، فإنها جواسيس ، لتكون مشرفة على جميع البدن . فلو وضعها في[11] الرِجْل اختلّ نظامها قَطْعًا . وشرحُ

(1) L. B unc; looks like يوجد , but faintly corr., perhaps as وجه
(2) L القوام
(3) L بدن العالم
(4) L & T. B unc.
(5) L به
(6) L خلقه
(7) L. B ينطرق
(8) L للآفة
(9) L om.
(10) L خلقها
(11) L على

ذلك في كلّ عضو يطول . وبالجملة ، فينبغي أن تعلم[1] أنه لم يُخلق شيء في موضع[2] إلاّ[3] لأنه متعيّن[4] له ، ولو[5] تيامن عنه أو تياسر أو تسفّل أو تعلّى ، لكان ناقصًا ‖ أو باطلًا أو قبيحًا أو خارجًا عن المتناسب[6] ، 46 b كريهًا في المنظر ، وكما أن الأنف خلق على وسط الوجه ، ولو خلق على الجبهة أو على الخدّ لَتَطرّق[7] نقصان إلى فوائده . وربّما يقوى فهمك ٥ على[8] إدراك حكمته[9] .

فاعلم أن الشمس أيضًا لم يخلقها[10] في[11] السماء الرابعة ، وهي[12] واسطة السموات السبع ، هزلًا[13] . بل ما خلقها إلا بالحقّ ، وما وضعها إلا موضعها المستحقّ لها لحصول مقاصدها فيها[14] . إلا أنك ربّما تعجز عن درك الحكمة فيه لأنّك قليل التفكّر في ملكوت السموات والأرض وعجائبها . ولو نظرت ١٠ فيها لرأيت من عجائبها ما تستحقر فيه[15] عجائب بدنك . وكيف لا ، وخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس . وليتك وفّيت بمعرفة[16] عجائب نفسك وتفرّغت للتأمّل فيها وفيما يكتنفها من الأجسام ، فتكون ممّن قال الله ، عزّ وجلّ ، فيهم : «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي ٱلْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ»[17] . ومن أين لك أن تكون ممّن قال فيهم : «وَكَذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ ١٥

(1) T. B يعلم ; L يتعلم
(2) L موضعه
(3) L corr. crosses out this الا , inserts it above and after شيء
(4) L معين
(5) L أو ; mar. لعله : لو
(6) L التناسب
(7) L. B ليتطرق
(8) L corr. يقصر فهمك عن
(9) B mar. corr. of عكته in m.t.
(10) L يخلقه
(11) L mar. لعله : الاّ في
(12) L هو
(13) L om.
(14) L منها
(15) L فيها
(16) L معرفة
(17) S 41:53

45 a لِما خلق له »[1] . ومعناه أنّ من ‖ قُدّرت له السعادة ، قُدّرت بسبب ، فيتيسّر[2] له أسبابها ، وهو الطاعة . ومن قُدّرت له الشقاوة ، والعياذ بالله[3] ، قُدّرت بسبب ، وهو بطالته عن مباشرة أسبابها . وقد يكون سبب بطالته أن يستقرّ في خاطره : إنّي إن كنت سعيدًا فلا أحتاج[4] إلى العمل ، وإن كنت شقيًّا فلا ينفعني العمل . وهذا جهل ، فإنّه لا يدري أنّه إن كان ٥ سعيدًا فإنّما يكون سعيدًا لأنّه يجري عليه أسباب السعادة من العلم والعمل ، وإن لم يتيسّر له ذلك ولم يجرِ عليه ، فهو أمارة شقاوته .

ومثاله الذي يتمنّى أن يكون فقيهًا بالغا درجة الإمامة ، فيقال له : اجتهد وتعلّم وواظب ، فيقول : إن قضى الله ، عزّ وجلّ ، لي في الأزل بالإمامة ، فلا أحتاج إلى الجهد ، وإن قضى لي بالجهل ، فلا ينفعني ١٠ الجهد . فيقال له : ان سلّط عليك هذا الخاطر ، فهذا يدلّ على أنّه قضى لك بالجهل . فإن من قضى له في الأزل بالإمامة ، فإنّما يقضيها بأسبابها ، فيُجري[5] عليه الأسباب ويستعمله بها ، ويدفع عنه الخواطر التي تدعوه إلى الكسل والبطالة . بل الذي لا يجتهد لا ينال درجة الإمامة قطعًا ، والذي يجتهد وتتيسّر عليه[6] أسبابها ، يصدق رجاؤه في بلوغها إن استقام على ١٥ جهده إلى آخر أمره ولم يستقبله عائق يقطع عليه x الطريق . فكذلك ينبغي أن يفهم أنّ السعادة لا ينالها[7] إلّا من أتى[8] الله بقلب سليم . وسلامة القلب صفة تكتسب بالسعي ، كفقه[9] النفس وصفة الإمامة ، ‖ من غير فرق . 45 b

(1) Mus., *Qadar*, 7
(2) T فيسّر ; P_1 فتيسّر
(3) T & P mss om. والعياذ بالله
(4) T محتاج
(5) T, P_1 & P_2. B ليجري
(6) T & P mss له which is pref.
(x) L om. ends. See n. x, p. 103
(7) L om. لا ينالها
(8) L يأتي
(9) L كعفّة

نَعَمْ ، العباد في مشاهدة الحَكَم على درجات . فمن ناظر[1] إلى الخاتمة أنّه بماذا يختم له ؛ ومن ناظر[1] إلى السابقة أنّه بماذا قضى له في الأزل ، وهو أعلى لأنّ الخاتمة تبع السابقة ؛ ومن تارك للماضي والمستقبل هو ابن وقته ، فهو ناظر إليه ، راضٍ بمواقع قدر الله ، عزّ وجلّ ، وما يظهر منه ، ٥ وهو أعلى مما قبله ؛ ومن تارك للحال والماضي والمستقبل[2] ، مستغرق القلب بالحَكَم ، مُلازم في الشهود ، وهذه هي الدرجة العليا .

العَدْلُ معناه العادل ، وهو الذي يصدر منه فعل العدل المضادّ للجور والظلم . ولن يعرف العادلَ من لم يعرف عدله ، ولا يعرف عدله من لم يعرف فعله . فمن أراد أن يفهم هذا الوصف فينبغي أن يحيط علمًا بأفعال الله ١٠ تعالى من ملكوت السموات إلى منتهى الثرى . حتّى إذا لم يرَ في خلق الرحمن مِنْ تفاوتٍ ، ثمّ رجع فما رأى من فطور ، ثمّ رجع مرة أخرى فانقلب إليه البصر خاسئًا وهو حسير ، قد[3] بهره جمال الحضرة الربوبية وحيّره[4] اعتدالها وانتظامها ، فعند ذلك يعيق[5] بفهمه شيء من معاني عدله ، تعالى وتقدّس .

١٥ وقد خلق أقسام الموجودات ، جسمانيّها وروحانيّها ، كاملها وناقصها ، وأعطى كلّ شيء خلقه ، وهو بذلك جواد ، ورتّبها في مواضعها اللائقة بها[6] ، وهو بذلك عدل . فمن الأجسام العظام في العالم الأرضُ والماء x والهواء والسموات والكواكب . وقد خلقها ورتّبها ، فوضع الأرض x في أسفل

(1) L نظر
(2) L الاستقبال
(3) L وقد
(4) P & P_2. B وحيّرة ; L وحيوة
(5) L & T يعبق
(6) L ورتبه في مواضعه اللائق
(x) L om.

44 a وإذا[x] تعدّت ، حصل الشتاء واشتدّ البرد[x] . ‖ وإذا توسّطت[1] ، حصل الإعتدال وظهر الربيع ، وأنبتت[2] الأرض وظهرت الخضرة . وقِسْ بهذه المشهوراتِ التي تعرفها الغرائبَ التي لا تعرفها .

واختلاف هذه الفصول كلها مقدّر[3] بقدر معلوم لأنّها منوطة بحركات الشمس والقمر . والشمس والقمر بحسْبان ، أي حركتهما[4] بحساب معلوم . فهذا هو التقدير . ووضع الأسباب الكلّية هو القضاء . والتدبير الأوّل الذي هو كلمح البصر هو الحُكم . والله تعالى حَكَمٌ عَدْلٌ باعتبار هذه الأمور . وكما أنّ حركة الآلة والخيط والكرة ليست خارجة عن مشيئة واضع الآلة ، بل ذلك هو الذي أراده بوضع الآلة ، فكذلك[5] كلّ ما يحدث في العالم من الحوادث ، شرّها وخيرها ، نفعها وضرّها ، غيرُ خارج عن مشيئة الله ، عزّ وجلّ . بل ذلك مراد الله تعالى ، ولأجله دَبَّر أسبابه ، وهو المعنيّ بقوله : «وَلِذٰلِكَ خَلَقَهُمْ »[6] .

وتفهيم الأمور الإلهيّة بالأمثلة العرفيّة عسير ، ولكنّ المقصود من الأمثلة التنبيه . فدع المثال ، وتنبّه للغرض ، واحذر من التمثيل والتشبيه .

تنبيه : قد فهمت من المثال المذكور ما إلى العبد من الحُكم والتبصير والقضاء والتقدير ، وذلك أمر يسير . وإنّما الخطير منه ما إليه في تدبير الرياضات والمجاهدات ، وتقدير السياسات التي تفضي إلى مصالح الدين والدنيا . وبذلك استخلف الله عباده في الأرض واستعمرهم فيها لينظر كيف يعملون .

(x) L om.
(1) L توسط
(2) L وانبت
(3) T, P_2 & P_3. B & L مقدرة
(4) L حركاتهما
(5) L وكذلك
(6) S 11:119

‖ وإنّما الحظُّ الدينيّ[1] من مشاهدة هذا الوصف لله تعالى أن يعلم أنّ 44 b الأمر مفروغ منه[2] وليس بالآنف ، وقد جفّ القلم بما هو كائن . وأن الأسباب قد توجّهت إلى مسبّباتها وانسياقها إليها في أحيانها وآجالها حتم[x] واجب . فكلّ ما يدخل في الوجود فإنّما يدخل بالوجوب . فهو واجب[3] أن يوجد ، وإن لم يكن واجبًا لذاته ، ولكن واجب بالقضاء الأزليّ الذي لا مردّ له . فيعلم أنّ المقدور كائنٌ وأنّ الهمّ فضل . فيكون العبد في رزقه مجملًا في الطلب ، مطمئنّ النفس ، ساكن الجأش ، غير مضطرب القلب .

فإن قلت – فيلزم منه إشكالان : أحدهما ، أنّ الهمّ كيف يكون فضلًا وهو أيضًا مقدور ، لأنّه قدّر له سبب إذا جرى مسبّبه[4] كان حصول الهمّ واجبًا ؟ والثاني ، أنّ الأمر إذا كان مفروغًا منه[5] ففيم العمل وقد فرغ هو عن سبب السعادة والشقاوة ؟ فالجواب عن الأوّل ، أنّ قولهم : المقدور كائن والهمّ فضل ، ليس معناه أنّه فضل على المقدور ، خارج عنه ، بل أنّه فضل ، أي لغو لا فائدة فيه[6] ، فإنّه لا يدفع[7] المقدور . ولأنّ سبب الغمّ بما يُتوقّع كونُه هو الجهل المحض ، لأنّ ذلك إن قدّر كونه ، فالحذر والغمّ لا يدفعه[8] ، وهو استعجال نوع من الألم خوفًا من وقوع الألم . وإن لم يقدّر كونه ، فلا معنى للهمّ[9] به . فبهذين الوجهين[10] كان الهمّ فضلًا .

وأمّا العمل ، فجوابه قوله ، صلّى الله عليه وسلّم : «إعملوا فكلٌّ ميسّر

(1) L العيني
(2) Mar. of L. B, m.t. of L, and all other mss. عنه
(x) L om. until (x) p. 104
(3) T فواجب , om. فهو
(4) T, P_1 & P_2 سببه
(5) All mss, Az, S & Tq عنه . Only A has منه
(6) T منه
(7) T & P_1 يرفع
(8) T & P_1 يرفعه
(9) T, P_1 & P_2 للغم
(10) T, P_1 & P_2. B الوهمين

43 a يتقدّر انخفاض ‖ الآلة المجوّفة ، وانجاز الخيط المشدود[1] بها ، وتَولُّدُ الحركة في الظرف الذي فيه الكرة . وكلّ ذلك يتقدّر بتقدّر سببه ، لا يزيد ولا ينقص . ويمكن أن يُجعل وقوع الكرة في الطاس سببًا لحركة أخرى ، وتكون الحركة الأخرى سببًا لحركة ثالثة ، وهكذا إلى درجات كثيرة حتّى تتولّد منه[2] حركات عجيبة ، مقدّرة بمقادير محدودة . وسببها ٥ الأوّل نزول الماء بقدر معلوم .

فإذا تصوّرت هذه الصورة ، فاعلم أنّ واضعها يحتاج إلى ثلاثة أمور : أوّلها ، التدبير ، وهو الحُكم بأنّه ما الذي ينبغي أن يكون من الآلات والاسباب والحركات ، حتّى يؤدّي إلى حصول ما ينبغي أن يحصل . وذلك هو الحُكم . والثاني ، إيجاد[3] هذه الآلات التي هي الأصول ، وهي ١٠ الآلة الأسطوانية لتحوي الماء ، والآلة المجوّفة لتوضع على وجه الماء ، والخيط المشدود به ، والظرف الذي فيه الكرة ، والطاس التي[4] تقع فيها[5] الكرة . وذلك هو القضاء . والثالث ، نَصْبُ سَبَبٍ يوجب حركة مقدّرة ، محسوبة ، محدودة ، وهو ثقب أسفل الآلة ثقبًا مقدّر[6] السعة ، ليحدث[7] بنزول الماء منها حركة في الماء تؤدّي إلى حركة وجه الماء بنزوله ، ثمّ إلى حركة الآلة ١٥ المجوّفة الموضوعة على وجه الماء ، ثمّ إلى حركة الخيط ، ثمّ إلى حركة الظرف الذي فيه الكرة ، ثمّ إلى حركة الكرة[8] ، ثمّ إلى الصدمة بالطاس إذا وقعت[9] فيه ، ثمّ إلى الطنين الحاصل منها[10] ، ثمّ إلى تنبيه[11] الحاضرين

(1) L om.
(2) All other mss; B منها
(3) L اتخاذ
(4) L الذي
(5) L فيه
(6) L بثقب مقدار
(7) L لحدث ; mar. ليحدث
(8) In B ثم الى حركة الكرة in mar.
(9) L وقع
(10) L منه
(11) L تنبه

43 b واستماعهم ، ثمّ إلى حركاتهم في الاشتغال ‖ بالصلوات والأعمال عند معرفتهم انقضاء الساعة . وكلّ ذلك يكون بقدر معلوم ومقدار مقدّر ، بسبب[1] تقدّر جميعها بقدر الحركة الأولى ، وهي حركة الماء .

فإذا[2] فهمت أنّ هذه الآلات أصول لا بدّ منها للحركة ، وأنّ الحركة ٥ لا بدّ من تقدّرها ليتقدّر ما يتولّد منها ، فكذلك فافهم حصول الحوادث المقدرة ، التي لا يتقدّم منها شيء ولا يتأخّر إذا جاء أجلها ، أي حضر سببها ، وكلّ ذلك بمقدار معلوم ؛ وأنّ الله بالغٌ أمْرُهُ ، إذ[3] جعل الله[4] لكلّ شيء قدرًا . فالسموات والأفلاك والكواكب والأرض والبحر والهواء وهذه الأجسام العظام في العالم كتلك الآلات . والسبب المحرّك للأفلاك والكواكب ١٠ والشمس والقمر بحساب معلوم كتلك الثقبة[5] الموجبة لنزول الماء بقدر معلوم . وإفضاء حركة الشمس والقمر والكواكب إلى حصول الحوادث في الأرض كإفضاء حركة الماء إلى حصول تلك الحركات المفضية إلى سقوط الكرة ، المُعرّفة لانقضاء الساعة .

ومثال تداعي حركات السماء إلى تغيّرات الارض ، هو أنّ[6] الشمس ١٥ بحركتها إذا بلغت[7] إلى المشرق ، واستضاء العالم ، وتيّسر على الناس الإبصار ، فيتيّسر عليهم الإنتشار في الأشغال . وإذا بلغت[7] المغرب ، تعذّر عليهم ذلك ، فرجعوا إلى المساكن . وإذا قربت من وسط السماء وَسَمْتِ رؤوس أهل الأقاليم ، حمي الهواء واشتد القيظ[8] ، وحصل نضج الفواكه .

(1) L سببه
(2) L واذا
(3) L, T, P_1 & P_2. B & P_3 قد
(4) L om.
(5) L الثلاثة ; mar. الثقبة : لعله
(6) L om.
(7) L بلغ
(8) L. B الغيظ

الحَكَم وهو الحاكم المحكّم والقاضي المنتقم[1] ، الذي لا رادّ لحكمه ولا معقّب لقضائه . ومن حكمه في حق العباد ان ليس للإنسان إلا ما سعى ، وان سعيه سوف يُرى ، وأنّ الأبرار لَفي نعيم ، وأنّ الفجّار لَفي جحيم . ومعنى حكمِهِ لِلبَرّ[2] والفاجر بالسعادة والشقاوة أنّه جعل البرَّ والفجور سببًا يسوق صاحبَهما[3] إلى السعادة والشقاوة ، كما جعل الأدوية والسموم أسبابًا ٥ تسوق متناوليها[4] إلى الشقاء والهلاك .

وإذا كان معنى الحكمة[5] ترتيب الأسباب وتوجيهها إلى المسبّبات ، كان حَكَمًا مطلقًا ، لأنّه مسبِّب[6] كلّ الأسباب ، جملتها وتفصيلها . ومن الحَكَم ينشعب القضاء والقدر . فتدبيرُه أصل وضع الأسباب ، ليتوجّه[7] إلى المسبّبات حكمُه . ونصبُهُ الأسبابَ الكليّةَ ، الأصلية ، الثابتة ، المستقرّة ١٠ التي لا تزول ولا تحول – كالأرض والسموات السبع والكواكب والأفلاك ، وحركاتها المتناسبة الدائمة التي لا تتغيّر ولا تنعدم – إلى أن يبلغ الكتابُ أجلَه ، قضاؤه . كما قال تعالى : «فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا»[8] . وتوجيه هذه[9] الأسباب ، بحركاتها المتناسبة ، المحدودة ، المقدّرة ، المحسوسة ، إلى المسبّبات الحادثة منها ، لحظة بعد لحظة ، ١٥ قَدَرُه . فالحكم هو التدبير الأوّل الكلّي ، والأمر الأوّلي الذي [هو][10] كلمح البصر . والقضاء هو الوضعُ[11] [الكلّي][12] للأسباب الكليّة الدائمة . والقدر هو توجيه الأسباب ‖ الكليّة بحركتها المقدّرة ، المحسوبة إلى مسبّباتها ، 42 b

(1) L المسلّم
(2) L حكمة البر; mar. لعله : حكم في البر
(3) L صاحبها
(4) L. B متناوليها
(5) L mar. لعله : الحكم
(6) L سبب
(7) L لتتوجه
(8) S 41:12
(9) L om.
(10) L
(11) In B والامر ... الوضع in mar.
(12) L

المعدودة المحدودة ، بقدرٍ معلوم لا يزيد ولا ينقص . ولذلك لا يخرج عن قضائه وقدره شيء .

ولا[1] يفهم ذلك إلّا بمثال : ولعلّك شاهدت صندوق الساعات التي بها تتعرف أوقات الصلوات . وإن لم تشاهده[2] ، فجملة ذلك أنّه لا بد فيه ٥ من آلة على شكل أسطوانة تحوي مقدارًا من الماء معلومًا ، وآلة أخرى مجوّفة موضوعة[3] فيها فوق الماء ، وخيطٍ مشدودٌ أحدُ طرفيه[4] في هذه الآلة المجوّفة ، وطرفه[5] الآخر في أسفل ظرف صغير ، موضوع فوق الأسطوانة[6] المجوّفة . وفيه كرة ، وتحته[7] طاس[8] ، بحيث لو سقطت الكرة وقعت في الطاس وسمع طنينها[9] . ثم يثقب أسفل الآلة الأسطوانية ثقبًا بقدر معلوم ، ينزل الماء ١٠ منه قليلًا . فإذا انخفض الماء ، انخفضت الآلة المجوّفة الموضوعة على وجه الماء ، فامتدّ الخيط المشدود بها[10] ، فحرّك الظرف الذي فيه الكرة تحريكًا يقرّبه من الإنتكاس ، إلى أن ينتكس فتتدحرج منه الكرة وتقع في الطاس وتطن . وعند انقضاء كلّ ساعة تقع واحدة .

وإنّما يتقدّر[11] الفصل بين الوقعتين بتقدير خروج الماء وانخفاضه ، ١٥ وذلك بتقدير سعة الثقب الذي يخرج منه الماء . ويُعرف ذلك بطريق الحساب . فيكون نزول الماء بمقدارٍ مقدّر معلوم ، بسبب تقدير[12] سعة الثقب[13] بقدر معلوم . ويكون انخفاض أعلى الماء بذلك المقدار ، وبه

(1) L. B لا
(2) L تشاهدها
(3) L موضوع
(4) L طرفيها
(5) T & P mss. Both B & L وطرفها
(6) All other mss; B الآلة
(7) T, P_1 & P_2 وتحته ... وفيه (ref. to ظرف). B. & L وتحتها ... وفيها
(8) All other mss طاس آخر
(9) L طنينه
(10) All other mss; B لهـا, but is crossed out
(11) L, P_2 & P_3. B ينقدر
(12) L تقدّر
(13) All other mss; B الثقبة

السميع هو الذي لا يعزب عن إدراكه مسموع وإن[1] خفي ، فيسمع السرّ والنجوى ، بل ما هو أدقّ من ذلك وأخفى ، ويدرك دبيب النملة السوداء على الصخرة الصمّاء في الليلة[2] الظلماء . يسمع حمد الحامدين فيجازيهم ، ودعاء الداعين فيستجيب لهم . ويسمع بغير أصمخة وآذان ، كما يفعل بغير جارحة ويتكلّم بغير لسان . وسمعه منزّه عن أن يتطرّق[3] إليه الحدثان . ومهما نزّهت السميع[4] عن تغيّر يعتريه عند حدوث المسموعات ، وقدّسته عن أن يسمع بأذن أو بآلة[5] وأداة ، علمت أن السمع في حقّه عبارة عن صفة ينكشف بها كمال صفات المسموعات . ومن لم يدقّق نظره فيه وقع بالضرورة في محض التشبيه . فخُذ منه[6] حذرك ، ودقّق فيه نظرك .

تنبيه : للعبد من حيث الحسّ ، حظّ في السمع[7] ، لكنّه قاصرٌ . فإنّه لا يدركُ جميع المسموعات ،بل ما قرب من الأصوات . ثم إن[8] إدراكه بجارحة وأداة معرضة للآفات . فإن خفي الصوت قصر عن الإدراك ، وإن بعد لم يدرك ، وإن عظم الصوت ربّما بطل السمع واضمحلّ .

وإنّما حظّه الديني[9] منه أمران : أحدهما ، أن يعلم أن الله ، عزّ وجلّ ، سميع ، فيحفظ لسانه . والثاني ، أن يعلم أنّه لم يخلق له السمع إلّا ليسمع كلام الله ، عزّ وجلّ ، وكتابه[x] الذي أنزله ، فيستفيد به الهداية إلى طريق ‖ [41 b] الله ، عزّ وجلّ ، فلا يستعمل سمعه إلّا فيه .

---

(1) L. B unc.
(2) L ليلة
(3) L يطرق
(4) L. B السمع
(5) L آلة
(6) L. B منك
(7) L mar. لعلّه : من وصف السمع
(8) L ثمان ins. of ثم ان ; mar. لعلّه : لان
(9) L mar. المعنوي
(x) L om.

البصير هو الذي يشاهد ويرى حتّى لا يعزب عنه[1] ما[2] تحت الثرى . وإبصارُهُ أيضًا منزّه عن أن يكون بحدقة وأجفان ، ومقدّس عن أن يرجع إلى انطباع الصور والألوان في ذاته ، كما ينطبع في حدقة الإنسان . فإنّ ذلك من التغيّر والتأثّر المقتضي للحدثان . وإذا نُزّه عن ذلك كان البصر في حقّه عبارة عن الصفة التي ينكشف[3] بها كمال نعوت المبصرات . وذلك أوضح وأجلى مما يفهم[4] من إدراك البصر القاصر على ظواهر المرئيّات .

تنبيه : حظّ العبد ، من حيث الحسّ ، من وصف البصر ، ظاهرٌ ، ولكنه ضعيفٌ قاصر ، إذ لا يمتدّ إلى ما بَعُد ولا يتغلغل إلى باطن ما قرُب ، بل يتناول الظواهر ويقصر عن البواطن والسرائر .

وإنّما حظّه الديني[5] منه أمران : أحدهما ، أن يعلم أنّه خلق له البصر لينظر إلى الآيات وإلى عجائب الملكوت والسموات ، فلا يكون نظره إلّا عبرةً[6] . قيل لعيسى ، عليه السلام : «هل أحد من الخلق مثلك ؟» فقال : «من كان نظره عبرة وصمته فكرة وكلامه ذِكْرًا[7] ، فهو مثلي» . والثاني ، أن يعلم أنّه بمرأى من الله ، عزّ وجلّ ، ومسمع[8] ، فلا يستهين بنظره إليه واطّلاعه عليه . ومن أخفى عن غير الله ما لا يخفيه عن الله ، فقد استهان بنظر الله ، عزّ وجلّ . والمراقبة إحدى ثمرات الإيمان بهذه الصفة . فمن قارف معصية وهو يعلم ‖ [42 a] أنّ الله ، عزّ وجلّ ، يراه ، فما أجسره وما أخسره ، ومن ظنّ أنّ الله تعالى لا يراه ، فما أكفره .

---

(1) L منه
(2) L om.
(3) L تنكشف
(4) L يفهمه
(5) L mar. نسخة : عيني ، نسخة : المعنوي
(6) L الى غيره
(7) L ذكرة
(8) L ومسمع

يكشف لها من قلّة مبالاته وتعاليه وجلاله ، ويبسطها بما يتقرّب إليها من برّه ولطفه وجماله .

تنبيه : القابض الباسط من العباد مَنْ أُلهم بدائعَ الحِكَم وأوتي جوامع الكَلِم . فتارة يبسط قلوب العباد بما يذكرهم من آلاء الله ، عزّ وجلّ ، ونعمائه ، وتارة يقبضها بما ينذرهم به[1] من جلال الله وكبريائه وفنون عذابه وبلائه وانتقامه من أعدائه ، كما فعل رسول الله ، صلّى الله عليه وسلّم ، حيث قبض قلوب الصحابة عن الحرص على العبادة ، حيث ذكّرهم[2] أنّ الله ، عزّ وجلّ ، يقول لآدم ، عليه الصلاة والسلام : «يوم القيامة أبعث بعث النار » ، فيقول : « بكم ؟ »[3] فيقول : «مِنْ كلّ ألف تسعمائة وتسعة وتسعون »[4] . فانكسرت قلوبهم حتّى فتروا عن العبادة . فلما أصبح وراءهم على ما هم عليه من القبض والفتور ، روّح قلوبهم وبسطهم ، فذكر أنّهم في سائر الأمم قبلهم كَشَامة سوداء في مَسْك ثور أبيض .

الخافض الرافع هو الذي يخفض الكفّار بالإشقاء ، ويرفع المؤمنين بالإسعاد . يرفع أولياءه بالتقريب ، ويخفض اعداءه بالإبعاد . ومن رفع مشاهدته عن المحسوسات والمتخيّلات[5] ، وإرادته عن ذميم الشهوات ، فقد رفعه إلى أفق الملائكة المقرّبين . ومن قصر مشاهدته على المحسوسات ، وهمّتَه على ما يشارك فيه البهائم من الشهوات ، فقد خفضه إلى أسفل السافلين . ولا يفعل ذلك إلّا الله تعالى ، فهو ‖ الخافض الرافع . 40 b

تنبيه : حظّ العبد من ذلك أن يرفع الحق ويخفض الباطل . وذلك بأن ينصر المحقّ ويزجر المبطل ، فيعادي أعداء الله ليخفضهم ، ويوالي

(1) L بها
(2) L ذكر لهم
(3) L كم
(4) Mus., 'īmān, 379. B وتسع
(5) L المستحيلات

أولياء الله ليرفعهم . ولذلك قال الله تعالى لبعض أوليائه : « أمّا[1] زهدك في الدنيا فقد استعجلت به[2] راحة نفسك[3] ، وأمّا ذكرك إيّاي فقد تشرّفت بي ، فهل واليت فيّ وليًّا وهل عاديت فيّ عدوًّا ؟ »[4]

المعزّ المذلّ هو الذي يؤتي الملك من يشاء ويسلبه مِمّن يشاء . والملك الحقيقي في الخلاص مِن[5] ذلّ الحاجة وقهر الشهوة ووصمة الجهل . فمن رفع الحجاب عن قلبه حتّى شاهد جمال حضرته ، ورزقه القناعة حتّى استغنى بها عن خلقه ، وأمدّه بالقوّة والتأييد حتّى استولى بها على صفات نفسه ، فقد أعزّه وآتاه الملك عاجلًا . وسيعزّه في الآخرة بالتقريب ويناديه : «يَا أَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ . ٱرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً . فَٱدْخُلِي فِي عِبَادِي . وَٱدْخُلِي جَنَّتِي »[6] .

ومن مَدَّ عينَهُ إلى الخلق حتّى احتاج إليهم ، وسلّط عليه الحرص حتّى لم يقنع بالكفاية ، واستدرجه بمكره حتّى اغترّ بنفسه ، وبقي في ظلمة الجهل ، فقد أذلّه وسلبه الملك . وذلك صنع الله ، عزّ وجلّ ، كما يشاء حيث يشاء ، فهو المعزّ المذلّ ، يعزّ من يشاء ويذلّ من يشاء . وهذا الذليل[7] هو الذي يخاطَب ويقال له : «وَلَٰكِنَّكُمْ فَتَنتُمْ أَنفُسَكُمْ وَتَرَبَّصْتُمْ وَٱرْتَبْتُمْ وَغَرَّتْكُمُ ٱلْأَمَانِيُّ حَتَّىٰ جَاءَ أَمْرُ ٱللَّهِ وَغَرَّكُم بِٱللَّهِ ٱلْغَرُورُ . فَٱلْيَوْمَ لَا يُؤْخَذُ ‖ مِنكُمْ فِدْيَةٌ »[8] . وهذا غاية الذلّ . وكلّ عبد استعمل في تيسير أسباب العزّ على يده ولسانه ، فهو ذو حظّ من هذا الوصف . 41 a

(1) L وأما
(2) L om.
(3) L om.
(4) n. t.
(5) T. All other mss عن
(6) S 89:27-30
(7) L الدليل
(8) S 57:14,15

ٱللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا ﴾[1] . ومن بيده مفاتيح الغيب ومفاتيح الرزق فبالحري أن يكون فتّاحًا .

تنبيه : ينبغي أن يتعطّش[2] العبد إلى أن يصير بحيث ينفتح بلسانه مغاليق المشكلات الإلهيّة ، وأن يتيسّر بمعرفته ما يتعسّر[3] على الخلق من الأمور الدينيّة والدنيويّة ، ليكون له حظّ من أسم الفتّاح .

العليم معناه ظاهر . وكماله أن يُحيط بكلّ شيء علمًا ، ظاهره وباطنه ، دقيقه[4] وجليله ، أوّله وآخره ، عاقبته وفاتحته . وهذا من حيث كثرة[x] المعلومات ، وهي لا نهاية لها . ثم يكون العلم في ذاته ، من حيث[x] الوضوح[5] والكشف ، على أتمّ ما يمكن فيه ، بحيث لا يتصور مشاهدة وكشف أظهر منه . ثم لا يكون مستفادًا من المعلومات ، بل تكون المعلومات مستفادة منه .

تنبيه : للعبد حظّ من وصف العليم[6] لا يكاد يخفى ، ولكن يفارق[7] علمه علم الله تعالى في الخواصّ الثلاث[8] : إحداها[9] ، المعلومات في كثرتها ، فإنّ معلومات العبد ، وان اتّسعت ، فهي محصورة في قلبه ، فأنّى يناسب ما لا نهاية له[10] . والثانية[11] ، أن كشفه[12] وإن اتضح ، فلا يبلغ الغاية التي لا يمكن وراءها ، بل تكون مشاهدته للأشياء كأنّه يراها من وراء ستر رقيق .

(1) S 35:2
(2) All other mss; B يتعطن
(3) L تعسر
(4) L ودقيقة
(x) L om.
(5) L الوضع
(6) L العلم
(7) L لا يفارق
(8) M. All other mss الثلاثة
(9) All mss and printed texts احدها
(10) All other mss. B لها
(11) All mss and printed texts والثاني
(12) L كشف

ولا تُنكِرَنّ[1] درجات الكشف ، فإنّ البصيرة الباطنة كالبصر الظاهر . وفرق بين ما يتضح ‖ [39 b] في وقت الأسفار وبين ما يتضح ضحوة النهار . والثالثة[2] ، أنّ علم الله ، سبحانه وتعالى ، بالأشياء غيرُ مستفاد من الأشياء ، بل الأشياء مستفادة منه . وعلم العبد بالأشياء تابع للأشياء وحاصل[3] بها .

وإن اعتاص عليك فهم هذا الفرق ، فانسب علم متعلّم الشطرنج إلى علم واضعه ، فإنّ علم الواضع هو سبب وجود الشطرنج ، ووجود الشطرنج هو سبب علم المتعلم . وعلم الواضع سابق على الشطرنج ، وعلم المتعلّم مسبوق ومتأخّر . فكذلك علم الله ، عزّ وجلّ ، بالأشياء سابقٌ عليها وسبب لها ، وعلمنا بخلاف ذلك .

وشرف العبد بسبب العلم ، من حيث أنّه من صفات الله ، عزّ وجلّ ، ولكنّ العلم الأشرف ما معلومه أشرف . وأشرف المعلومات هو الله تعالى . فكذلك كانت معرفة الله تعالى أفضل المعارف ، بل معرفة سائر الأشياء أيضًا إنّما تشرف لأنّها معرفة لأفعال الله ، عزّ وجلّ ، أو معرفة للطريق الذي يُقَرِّبُ العبد من الله ، عزّ وجلّ ، أو الأمر الذي يسهل به الوصول إلى معرفة الله تعالى والقرب منه . وكل معرفة خارجة عن ذلك فليس فيها كثيرُ شرف .

القابض الباسط هو الذي يقبض الأرواح عن الأشباح عند الممات ، ويبسط الأرواح في الأجساد عند الحياة ، ويقبض الصدقات عن الأغنياء ، ويبسط الأرزاق للضعفاء . يبسط الرزق على الأغنياء حتّى لا تبقى فاقة ، ويقبضه عن الفقراء حتّى ‖ [40 a] لا تبقى طاقة . ويقبض القلوب فيضيّقها بما

(1) L ينكرنّ
(2) All mss and printed texts والثالث
(3) T & P mss. B تابعة ... وحاصلة . L تابع ... وحاصلة

ذلك من حظّه ، فلم يتصوّر أن يكون ذلك مقصده أصلًا . فلذلك لا
يكون في عبادة الله تعالى[1] إلّا كالأجير السوء ، لا يعمل إلّا بأجرة طمع
فيها . وأكثر الخلق لم يذوقوا هذه اللذّة ولم يعرفوها[2] ، ولا يفهمون لذّة
النظر إلى وجه الله ، عزّ وجلّ ، وإنّما إيمانهم بذلك من حيث النطق باللسان .
فأمّا بواطنهم ، فإنّها مائلة إلى التلذّذ بلقاء الحور العين ، ومصدّقة به فقط .
فافهمْ من هذا أنّ البراءة من[3] الحظوظ محال ، إنْ كنت تُجَوِّز أن يكون
هو[4] الله تعالى ، أي لقاءه والقرب منه ، ممّا يسمّى حظًّا ، وإن[5] كان عبارة
عمّا يعرفه[6] الجماهير وتميل إليه قلوبهم[7] ، فليس هذا حظًّا ؛ وإن كان
عبارة عما حصولُه أولى من عدمه في حقّ العبد ، فهو حظّ .

الرزّاق هو الذي خلق الأرزاق والمرتزقة ، وأوصلها إليهم ، وخلق لهم أسباب
التمتّع بها . والرزق رزقان : ظاهر ، وهي الأقوات والأطعمة ، وذلك للظواهر
وهي الأبدان ؛ وباطن ، وهي المعارف والمكاشفات ، وذلك للقلوب والأسرار .
وهذا أشرف الرزقين ، فإنّ ثمرته حياة الأبد . وثمرة الرزق الظاهر قوّة الجسد
إلى مدّة قريبة الأمد . والله ، عزّ وجلّ ، هو المتولّي لخلق الرزقين والمتفضّل
بالإيصال إلى[x] كلا الفريقين[x] ، ولكنّه يبسط الرزق لمن يشاء ويقدّر .

تنبيه : غاية حظّ العبد من هذا الوصف أمران : أحدهما ، أن يعرف
حقيقة هذا الوصف ، وأنّه لا يستحقّه إلّا الله ، عزّ وجلّ ، فلا ينتظر
|| الرزق إلّا منه ولا يتوكّل فيه إلّا عليه . كما رُوي عن حاتم الأصمّ ، رحمه (38 b)
الله ، أنّه قال له رجل : «من أين تأكل؟» فقال : «من خزانته» . فقال

(1) L عبادته ; om. الله تعالى
(2) L. B نعرفوها
(3) L عن
(4) L mar. اي الحظ
(5) L فان
(6) B يعرفها
(7) L om.
(x) L om.

الرجل : «أيلقي عليك الرزق[1] من السماء؟» فقال : «لو لم تكن[2] الأرض
له لكان يلقيه من السماء» . فقال الرجل : «إنّكم تقولون[3] الكلام» .
فقال : «لأنّه لم ينزل من السماء إلّا الكلام» . فقال الرجل : «إنّي لا
أقوى على مجادلتك» . فقال : «لأنّ الباطل لا يقوى[4] مع الحقّ» .

الثاني ، أن يرزقه علمًا[5] هاديًا ولسانًا مرشدًا معلمًا ويدًا منفقة متصدّقة[6] ،
ويكون سببًا لوصول الأرزاق الشريفة إلى القلوب ، بأقواله وأعماله . وإذا
أحبّ الله عبدًا أكْثَرَ حوائج الخلق إليه . ومهما كان واسطة بين الله وبين
العباد في وصول الأرزاق اليهم ، فقد نال حظًّا من هذه الصفة . قال رسول
الله ، صلّى الله عليه وسلّم : «الخازن الأمين [7]الذي يُعطي ما أُمر به طَيِّبةً
[به][8] نفسُه أحدُ المتصدّقين»[9] . وأيدي العباد خزائنُ الله تعالى . فمن
جُعِلت يده خزانة أرزاق الأبدان ، ولسانه خزانة أرزاق القلوب ، فقد أكرم
بشوب من هذه الصفة .

الفتّاح هو الذي ينفتح بعنايته كلُّ مغلق ، وبهدايته ينكشف كلُّ[10]
مشكل . فتارة يفتح الممالك لأنبيائه ويخرجها من أيدي أعدائه ، ويقول :
«إنّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا»[11] ، وتارة يرفع الحجاب من[12] قلوب أوليائه
ويفتح لهم الأبواب إلى ملكوت سمائه وجمال كبريائه . || ويقول : «مَا يَفْتَحِ (39 a)

(1) L الخبز
(2) L يكن
(3) L تقولون انتم . T & Pmss انتم تقولون .
A Az, S & Tq انتم تؤلون
(4) L, T, P_1, P_2 & M يقوم . P3 ag. B
(5) L عملاً
(6) L متصرفة
(7) L om.
(8) B om.
(9) Mus., *Zakāt*, 79
(10) L يكشف
(11) S 48:1
(12) L عن

37 a ودونه الذي ‖ يجود لينال نعيم الجنّة. ودونه من يجود لينال حسن الأحدوثة. وكلّ من لم يطلب عوضًا يُتناول، سُمّي جوّادًا عند من يظنّ أنّ لا عوض إلّا الأعيان.

فإن قلت: فالذي[1] يجود بكلّ ما يملكه[2]، خالصًا لوجه الله تعالى، من غير توقّع حظّ عاجل أو آجل، كيف لا يكون جوّادًا، ولا حظّ له أصلًا فيه؟ فنقول[3]: حظّه هو الله تعالى ورضاؤه ولقاؤه والوصول إليه. وذلك هو السعادة التي يكتسبها الإنسان بأفعاله الإختياريّة، وهو الذي يستحقر سائر الحظوظ في مقابلته.

فإن قلت — فما معنى قولهم: إنّ العارف لله[4] تعالى هو الذي يعبد الله، عزّ وجلّ، لله[5]، لا لحظّ وراءه؛ فإن كان لا يخلو فعل[6] العبد عن حظّ، فما الفرق بين من يعبد الله تعالى لله خالصًا، وبين من يعبده لحظّ من الحظوظ؟ فاعلمْ أنّ الحظّ عبارة، عند الجماهير، عن الأغراض المشهورة عندهم. ومن يتنزّه[7] عنها، ولم يبقَ له مقصد إلّا الله تعالى، فيقال إنّه قد برئ من الحظوظ، أي عمّا يعدّه الناس حظًّا. وهو كقولهم إنّ العبد يراعي سيّده، لا لسيّده، ولكن لحظّ يناله من سيّده، من نعمة أو إكرام. والسيّد يراعي عبده، لا لعبده، ولكن لحظّ يناله[8] منه بخدمته. وأمّا الوالد فإنّه يراعي ولده لذاته، لا لحظّ يناله منه، بل لو لم يكن منه حظّ أصلًا، لكان معنيًا[9] بمراعاته.

(1) L. B ما الذي
(2) L يملك
(3) L. B فيقول
(4) L om.
(5) L om.
(6) L. B افعال
(7) L تنزه
(8) L ينال
(9) P_2 & P_3. All other mss معنياً

ومن طلب شيئًا لغيره، لا لذاته، فكأنّه لم يطلبه. فإنّه ليس غاية طلبه، بل ‖ 37 b غاية طلب غيره. كمن يطلب الذهب، فإنّه لا يطلبه لذاته، بل ليتوصّل به إلى المطعم والملبس. والمطعم والملبس لا يرادان لذاتهما، بل للتوصّل[1] بهما إلى جلب اللذّة ودفع الألم. واللذّة تراد لذاتها، لا لغاية أخرى وراءها، وكذا دفع الألم. فيكون الذهب واسطة إلى الطعام. والطعام واسطة إلى اللذّة، واللذّة هي الغاية، وليست واسطة إلى غيرها. وكذلك الولد ليس واسطة في حقّ الوالد، بل مطلوبه سلامة الولد لذات الولد، لأنّ عين الولد حظّه.

فكذلك من يعبد الله، عزّ وجلّ، للجنّة، فقد جعل الله، سبحانه وتعالى، واسطة طلبه، ولم يجعله غاية مطلبه[2]. وعلامة[3] الواسطة أنّه لو حصلت الفائدة دونها لم تطلب، كما لو حصلت المقاصد دون الذهب لم يكن الذهب محبوبًا ولا مطلوبًا. فالمحبوبُ، بالحقيقة، الفائدةُ[4] المطلوبة دون الذهب. ولو حصلت الجنّة لمن يعبد الله لأجلها دون عبادة الله، عزّ وجلّ، لَمَا عَبَدَ الله. فمحبوبه ومطلوبه الجنّة إذًا، لا غير. وأمّا من لم يكن له محبوب سوى الله، عزّ وجلّ، ولا مطلوب سواه، بل حظّه الابتهاج بلقاء الله تعالى والقرب منه، والمرافقة مع الملأ الأعلى المقرّبين من حضرته، فيقال إنّه يعبد الله تعالى لله، لا على معنى أنّه غير طالب للحظ، بل على معنى أنّ الله، عزّ وجلّ، هو حظّه، وليس يبقى وراءه حظًّا.

ومن لم يؤمن بلذّة البهجة بلقاء الله، عزّ وجلّ، ومعرفتِهِ والمشاهدة له[5] والقرب منه، لم يشتقْ إليه، ومن لم يشتق إليه ‖ 38 a لم يتصوّر أن يكون

(1) L يتوصل
(2) L طلبه
(3) L. B وغاية
(4) L الغاية
(5) L om.

36 a على الإساءة بمعزل عن هذا الوصف . وإنّما[1] المتّصف ‖ به من لا يفشي[2] من خلق الله تعالى إلّا أحسن ما فيه . ولا ينفكّ مخلوق عن كمال ونقص وعن قبيح وحَسَنٍ[3] ، [فمن][4] تغافل عن المقابيح[5] وذكر المحاسن ، فهو ذو نصيب من هذا الوصف . كما رُوي عن عيسى ، صلوات الله عليه ، أنّه مرّ مع الحواريّين بكلب ميت قد غلبه[6] نتنه ، فقالوا : «ما أنتنَ هذه الجيفة !» فقال عيسى ، عليه السلام : «ما أحسن بياضَ أسنانه !» ، تَنْبيهًا على أن الذي ينبغي أن يُذكر[7] مِن كلّ شيء ما هو أحسن .

القهّار هو الذي يقصم ظهور الجبابرة من أعدائه ، فيقهرهم بالإماتة والإذلال . بل الذي لا موجود إلّا وهو مسخّر تحت قهره ومقدرته ، عاجز في قبضته . والسلام .

تنبيه : القهّار من العباد من قهر أعداءه . وأعدى عدوّ الإنسان[8] نفسُهُ التي بين جنبيه . فهي[9] أعدى له من الشيطان الذي قد حَذِرَ عداوته . ومهما قهر شهوات نفسه فقد قهر الشيطان ، إذ الشيطان يستهويه إلى الهلاك بواسطة شهواته . وإحدى حبائك الشيطان النساء . ومن فقد شهوة النساء لم يُتصوّر أن يُتعقّل بهذه الأحبولة . فكذلك من قهر هذه[x] الشهوة تحت مَظَنَّة الدين وإشارة العقل . ومهما قهر شهوات النفس فقد قهر[x] الناس كافّة ، فلم يقدر عليه أحد . إذ غاية أعدائه السعيُ في إهلاك بدنه ، وذلك إحياء لروحه . فإنّ من مات عن شهواته في حياته ، عاش في مماته . «وَلَا

(1) L واما
(2) L. B يعشي
(3) L. قُبْحٍ وحُسْنٍ
(4) L. B unc.
(5) L المقابح
(6) L غلب
(7) L يفشى
(8) L عدوّه ; om. الإنسان
(9) L وهي
(x) L om.

تَحْسُبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ ٱللهِ أَمْوَاتًا ‖ بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ . فَرِحِيْنَ . . .»[1] 36 b

الوهّاب الهبةُ هي العطية الخالية عن الأعواض والأغراض. فإذا كثرت العطايا بهذه الصفة سُمّي صاحبها وهّابًا وجوادًا . ولن يُتصوّر الجود والهبة حقيقة إلّا من الله تعالى . فإنّه الذي يعطي كلّ محتاج [ما يحتاج][2] إليه ، لا لعوض ولا لغرض عاجل ولا آجل . ومن وهب ، وله في هبته غرض يناله عاجلًا وآجلًا ، من ثناء أو مدح أو مودّة أو تخلّص من مذمّة أو اكتساب شرف وذكر ، فهو معامل معتاض ، وليس بوهّاب ولا جوّاد . فليس العوض كلّه عينًا يُتناول، بل كلّ ما ليس بحاصل ، ويَقصدُ الواهب حصولَه بالهبة ، فهو عوض . ومَن[3] وهب وجاد ليشرَّف أو ليُثْنِي [عليه][4] أو لئلّا يُذمَّ ، فهو معامل. وإنّما الجواد الحقّ هو الذي تفيض منه الفوائد على المستفيد ، لا لعوض[5] يعود إليه . بل الذي يفعل شيئًا ، لو لم يُفعَل[6] لكان يقبّح[7] به ، فهو مما يفعله متخلّص ، وذلك غرض وعوض .

تنبيه : لا يُتصوّر من العبد الجود والهبة . فإنّه ما لم يكن الفعل اولى به من الترك ، لم يُقدم عليه . فيكون إقدامه لغرض نفسه . ولكنّ الذي يبذل جميع ما يملكه ، حتّى الروح ، لوجه الله ، عزّ وجلّ ، فقط ، لا للوصول إلى نعيم الجنّة أو الحذر من عذاب النار أو لحظّ عاجل أو آجل ، ممّا يعدّ من حظوط البشريّة ، فهو جدير بأن يسمّى وهّابًا وجوّادًا .

(1) S 3:169, 170
(2) L
(3) L فمن
(4) L
(5) L لغرض
(6) T & P mss يفعله
(7) L لقبح ; om. لكان

35 a بنوع من ‖ المجاز بعيد. ووجهه، أنّ الخلق والإيجاد يرجعان[1] إلى استعمال القدرة بموجب العلم. وقد خلق الله تعالى للعبد علمًا وقدرة، وله سبيل إلى تحصيل مقدوراته على وفق تقديره وعلمه.

والأمور الموجودة تنقسم إلى ما لا يرتبط حصولها بقدرة العباد أصلًا، كالسماء والكواكب والأرض والحيوان والنبات وغيره، وإلى ما لا حصول لها إلّا بقدرة العباد، وهي التي ترجع إلى أعمال العباد، كالصناعات والسياسات والعبادات والمجاهدات. فإذا بلغ العبد في مجاهدة نفسه، بطريق الرياضة في سياستها وسياسة الخلق، مبلغًا[2] ينفرد فيها باستنباط أمور لم يُسبق إليها[3]، ويقدر مع ذلك على فعلها والترغيب فيها، كان المخترع لِما لم يكن له وجود من قبل. إذ يقال لواضع الشطرنج إنّه الذي وضعه واخترعه، حيث وضع ما لم يُسبق إليه. إلّا أنّ وضْع ما لا خير فيه، لا يكون من صفات المدح.

وكذلك في الرياضات والمجاهدات والسياسات والصناعات التي هي منبع الخيرات، صورٌ وترتيبات يتعلّمها[4] الناس بعضهم من بعض، وترتقي، لا محالة، إلى أوّل مستنبط وواضع، كانّ ذلك الواضع كالمخترع لتلك الصورة والخالق المقدّر لها، حتّى يجوز إطلاق الإسم[5] عليه مجازًا.

ومن أسماء الله تعالى ما يكون نقلها إلى العبد مجازًا، وهو[x] الأكثر، ومنها ما يكون في حقّ العبد حقيقةً، وفي حقّ الله تعالى مجازًا[x]، كالصبور 35 b والشكور. ولا ينبغي أن تلاحِظَ المشاركة ‖ في الإسم، وتَذهَلَ عن هذا التفاوت العظيم الذي ذكرناه.

(1) L يرجع
(2) L مبلغها
(3) L لم يسبق اليه . الا ان وضع
(4) L يعلمه
(5) L mar. اي الخالق
(x) L om.

الغفّار هو الذي أظهر الجميل وستر القبيح. والذنوب من جملة القبائح التي سترها، بإسبال الستر عليها في الدنيا، والتجاوز عن عقوبتها في العقبى[1]. والغفر هو الستر.

وأوّل ستْرة على العبد، أن جعل مقابح[2] بدنه التي تستقبحها الأعين مستورةً في باطنه، مغطّاة بجمال ظاهره. فكم بين[3] ظاهر العبد وباطنه في النظافة والقذارة وفي القبح والجمال! فانظر ما الذي أظهره وما الذي ستَره.

وستْره الثاني، أن جعل مستقرّ خواطره المذمومة وإرادته[4] القبيحة سرّ قلبه[5]، حتّى لا يطّلع على سرّه واحد[6]. ولو انكشف للخلق ما يخطر بباله في مجاري وَسْوَاسِه وما ينطوي عليه ضميره من الغشّ والخيانة وسوء الظنّ بالناس، لَمَقَتُوه، بل سعوا في تلف روحه، وأهلكوه. فانظر كيف ستر عن غيره أسراره وعوراته.

وستره الثالث، مغفرتُهُ ذنوبَه التي كان يستحقّ الإفضاح بها على ملأ الخلق. وقد وعد أن يبدّل[7] سيّئاته حسنات، ليستر مقابح ذنوبه بثواب حسناته، مهما مات على الإيمان.

تنبيه: حظّ العبد من هذا الإسم أن يستر من غيره ما يجب أن يستر منه. فقد قال النبيّ، صلّى الله عليه وسلّم: «من سَتَرَ على مؤمن عورتَه سَتَرَ اللهُ، عزّ وجلّ، عورتَه يوم القيامة»[8]. والمغتاب والمتجسّس والمكافئ

(1) L الآخرة
(2) All other mss; B مقابيح
(3) L فكم من بين . P_2 mar. الفرق, i.e. فكم الفرق بين
(4) All other mss; B اراداته
(5) All other mss; B من قلبه
(6) L احد على سره
(7) L يبدل من
(8) Ḥan., IV, 159

فوضع[1] الحجارةَ فوقَ الحيطان والخشبَ أسفلَها ، لانهدم[2] البناء ، ولم[3] تثبت صورته أصلًا .

فكذلك ينبغي أن يُفهم السبب في علوّ الكواكب وتسفّل الأرض ‖ والماء ، وسائر أنواع الترتيب في الأجزاء العظام من أجزاء العالم . ولو ذهبنا نَصِفُ أجزاء العالم وتفصيلها[4] ، ثم نذكر الحكمة في تركيبها ، لطال الكلام . وكلّ من كان أوفر علما بهذا التفصيل ، كان أكثر إحاطة بمعنى إسم المصوّر . وهذا الترتيب والتصوير موجود في كلّ جزء من أجزاء العالم وإن صغر ، حتّى في النملة والذرّة ، بل في كلّ عضو من أعضاء النملة. بل الكلام يطول في شرح صورة العين التي هي أصغر عضو في الحيوان. ومن لم يعرف طبقات العين وعددها وهيئاتها وشكلها ومقاديرها وألوانها ووجه الحكمة فيها ، فلن[5] يعرف صورتها ، ولم[x] يعرف مصوّرها[x] إلّا بالإسم المجمل . وهكذا القول في كلّ صورة لكلّ حيوان ونبات ، بل لكلّ جزء من كلّ حيوان ونبات .

تنبيه : حظّ العبد من هذا الإسم أن يحصّل[6] في نفسه صورة الوجود كلّه على هيئته[7] وترتيبه ، حتّى يحيط بهيئة[8] العالم وترتيبه كلّه[9] كأنّه ينظر إليها ، ثمّ ينزل من الكلّ إلى التفاصيل ، فيشرف على صورة الإنسان من حيث بدنه وأعضائه الجسمانية ، فيعلم أنواعها وعددها وتركيبها والحكمة في خلقها وترتيبها . ثم يشرف على صفاتها المعنويّة ومعانيها الشريفة التي

34 a ٥ ١٠ ١٥

(1) All other mss; B فوضعه
(2) L لا نهد
(3) L او لم
(4) L ونحصيها
(5) L لم
(x) L om.
(6) L mar. يصور
(7) L هيآته
(8) L بهيآت
(9) L, T, P_1 & P_2. B كلها

بها إدراكاته وإرادته . وكذلك يعرف[1] صورة الحيوانات وصور[2] النبات ، ظاهرًا وباطنًا ، بقدر ما في وسعه ، حتّى يحصل نقش الجميع وصورته في قلبه . وكلّ ذلك يرجع إلى معرفة ‖ صورة[3] الجسمانيات . وهي مختصرة بالإضافة إلى معرفة ترتيب الروحانيات ، ويدخل فيها[4] معرفة الملائكة جملة وتفصيلًا ، ومعرفة مراتبهم وما وكّل إلى كلّ واحد منهم من التصرّف في السموات والكواكب ، ثمّ التصرّف في القلوب البشريّة بالهداية والإرشاد ، ثمّ التصرّف في الحيوانات بالإلهامات الهادية لها إلى مَظَنّة الحاجات .

فهذا حظّ العبد من هذا الإسم ، وهو اكتساب الصورة العلمية المطابقة للصورة الوجوديّة . فإنّ العلم صورة في النفس مطابقة للمعلوم . وعلم الله ، عزّ وجلّ ، بالصور سبب[x] لوجود الصور في الأعيان ، والصورة الموجودة في الأعيان[x] سبب لحصول الصور العلمية في قلب الانسان . وبذلك يستفيد العبدُ العلمَ بمعنى إسم المصوّر من أسماء الله ، سبحانه وتعالى ، ويصير أيضًا ، باكتساب الصورة في نفسه ، كأنّه مصوّر ، وإن كان ذلك على سبيل المجاز . فإنّ تلك الصور العلميّة إنّما تحدث فيه على التحقيق بخلق الله تعالى واختراعه ، لا بفعل العبد ، ولكنّ العبد يسعى في التعرّض لفيضان رحمة الله تعالى عليه . فإنّ الله ، عزّ وجلّ ، لا يغيّر ما بقوم حتّى يغيّروا ما بأنفسهم . ولذلك قال ، صلّى الله عليه وسلّم : « إنّ لربّكم في أيّام دهركم نفحات من رحمته ، ألا فتعرّضوا لها[5] » .

وأمّا الخالق والبارئ ، فلا مدخل للعبد أيضًا في هذين الإسمين إلّا

34 b ٥ ١٠ ١٥

(1) L جَرْيُ
(2) L وصورة
(3) L صور
(4) L وفيه يدخل . P_1 & P_2 وفيه تدخل
(x) L om.
(5) Su., under *n f ḥ*

التقدير ثانيًا ، وإلى التصوير بعد الإيجاد ثالثًا. والله ، سبحانه وتعالى ، خالق من حيث أنّه مقدّر ، وبارئ من حيث أنّه مخترع موجد ، ومصوِّر من حيث أنّه مرتِّبُ صور المخترعات أحسن ترتيب[1] .

وهذا كالبناء ، مثلًا ، فإنّه يحتاج إلى مقدّر يقدّر ما لا بدّ له منه من الخشب واللبْن وساحة الأرض[2] وعدد الأبنية وطولها وعرضها . وهذا يتولّاه المهندس ، فيرسمه ويصوّره . ثمّ يحتاج إلى بنّاء يتولّى الأعمال التي عندها تحدث أصول الأبنية . ثمّ يحتاج إلى مزيّن ‖ [33 a] ينقش ظاهره ويزيّن صورته ، فيتولّاه غير البنّاء . هذه هي العادة في التقدير والبناء والتصوير . وليس كذلك في أفعال الله ، عزّ وجلّ ، بل هو المقدّر والموجد والمزيّن ، فهو الخالق ، البارئ ، المصوّر .

ومثاله ، صورة الإنسان ، وهو أحد مخلوقاته . وهو محتاج في وجوده أوّلًا إلى أن يقدّر ما منه وجوده ، فإنّه جسم مخصوص . فلا بدّ من الجسم أوّلًا حتّى يُخصّص بالصفات ، كما يحتاج البنّاء إلى آلات حتّى يبني . ثمّ لا[3] يصحّ لبنية الإنسان إلّا الماء والتراب جميعًا . إذ التراب وحده يابس محض ، لا ينثني ولا ينعطف في الحركات . والماء وحده رطب محض ، لا يتماسك ولا ينتصب ، بل ينبسط . فلا بدّ وأن[4] يمتزج الرطب باليابس حتّى يعتدل ، ويُعبَّر عنه بالطين . ثمّ لا بدّ من حرارة طابخة حتّى يستحكم مزج الماء بالتراب ولا ينفصل . فلا يتخلّق الإنسان من الطين المحض ، بل من صلصال كالفخّار . والفخّار هو الطين المعجون بالماء الذي قد عملت فيه النار حتّى أحكمت مزاجه . ثمّ نحتاج[5] إلى تقدير الماء والطين بمقدار

(1) L mar. على احسن ترتيب ; i.e. على
(2) L والمساحة للأرض
(3) L لم
(4) L بل لا بد فان
(5) L يحتاج

مخصوص . فإنّه إن صغر ، مثلًا ، لم تحصل منه الأفعال الإنسانيّة ، بل كان[1] على قدر الذرّ والنمل ، فتسفيه الرياح ويهلكه أدنى شيء . ولا يحتاج إلى مثل الجبل من الطين ، فإنّ ذلك يزيد على قدرِ الحاجة ، الكافي من غير زيادة ونقصان ، قدرٍ معلومٍ يعلمه الله ، عزّ وجلّ .

‖ [33 b] وكلّ ذلك يرجع إلى التقدير . فهو باعتبار تقدير هذه الأمور خالق ، وباعتبار الإيجاد على وفق التقدير مصوّر ، وباعتبار مجرّد الإيجاد والاختراع من العدم إلى الوجود بارئ . والإيجاد المجرّد شيء ، والإيجاد على وفق التقدير شيء آخر . وهذا يحتاج إليه من يبعد ردّ الخلق إلى مجرّد التقدير ، مع أنّ له في اللغة وجهًا ، إذ العرب تسمّي الحذّاء خالقًا ، لتقديره بعض طاقات النعل على بعض . ولذلك قال الشاعر :

ولأنت تفري ما خلقت وبعـ ـض القوم يخلق ثم لا يفري

فأمّا إسم المصوّر ، فهو له من حيث رتّب صور الأشياء أحسن ترتيب[2] وصوّرها أحسن تصوير . وهذا من أوصاف الفعل ، فلا يعلم حقيقته إلّا من يعلم صورة العالم على الجملة ، ثمّ على التفصيل . فإنّ العالم كلّه في حكم شخص واحد ، مركّب من أعضاء متعاونة على الفرض المطلوب منه . وإنّما أعضاؤه وأجزاؤه السموات والكواكب والأرضون وما بينهما من الماء والهواء وغيرهما . وقد رُتّبتْ أجزاؤه ترتيبًا محكمًا ، لو غُيّر ذلك الترتيب لبطل النظام . فخصّص بجهة الفوق ما ينبغي أن يعلو ، وبجهة السفل ما ينبغي أن يسفل . وكما أنّ البنّاء يضع الحجارة أسفل الحيطان والخشب فوقها ، لا بالإتفاق بل بالحكمة والقصد لإرادة الإحكام . ولو قلب ذلك ،

(1) L بل لو كان
(2) L احسن صورة وترتيب

في صعوبة المنال أن يستحيل الوصول إليه، على معنى الإحاطة بكنهه. وليس ذلك على الكمال إلّا لله، عزّ وجلّ. فإنّا قد بينّا أنّه لا يَعرف اللهَ إلّا الله. فهو العزيز المطلق الحقّ، لا يوازيه فيه غيره.

تنبيه: العزيز من العباد مَنْ يحتاج إليه عباد[1] الله في أهمّ أمورهم، وهي الحياة الأخروية والسعادة الأبدية. وذلك مما يقلّ، لا محالة، وجودُه ويصعب إدراكه. وهذه رتبة الأنبياء، صلوات الله عليهم أجمعين. ويشاركهم في العزّ من ينفرد[2] بالقرب من درجتهم في عصره، كالخلفاء وورثتهم من العلماء. وعزّة كلّ واحد منهم بقدر علوّ رتبته عن سهولة النيل والمشاركة، وبقدر عنايته[3] في إرشاد الخلق.

الجبّار هو الذي ينفّذ مشيئته على سبيل الإجبار في كلّ واحد[4]، ‖ (32 a) ولا تَنْفُذ فيه مشيئة أحد، الذي لا يخرج أحد من قبضته، وتقصر الأيدي دون حمى حضرته. فالجبّار المطلق هو الله، سبحانه وتعالى[5]، فإنّه يُجبر كلّ أحد ولا يُجبره أحد، ولا مثنويّة في حقّه في الطرفين.

تنبيه: الجبّار من العباد من ارتفع عن الإتباع ونال درجة الإستتباع، وتفرّد بعلوّ رتبته، بحيث يجبر الخلق بهيأته وصورته على الإقتداء به، متابعته في سمته وسيرته. فيفيد الخلق ولا يستفيد، ويؤثّر ولا يتأثّر، ويستتبع ولا يتبع. ولا يشاهده أحد إلّا ويفنى عن ملاحظة نفسه، ويصير مستوفي الهمّ به، غيرَ ملتفت إلى ذاته، ولا يطمع أحد في استدراجه واستتباعه. وإنّما حظي بهذا الوصف سيّد البشر، صلّى الله عليه وسلّم،

(1) L خلق
(2) L يتفرّد
(3) L غنائه
(4) L احد
(5) All other mss follow the sequence we have chosen; B فالجبّار المطلق الذي لا يخرج ... ، وهو الله ، سبحانه وتعالى ، فانه يجبر

حيث قال: «لو كان موسي بن عمران حيًّا ما وسعه إلّا اتّباعي، وأنا سيّد ولد آدم، ولا فخر»[1].

المتكبّر هو الذي يرى الكلّ حقيرًا بالإضافة إلى ذاته، ولا يرى العظمة والكبرياء إلّا لنفسه، فينظر إلى غيره نظر الملوك إلى العبيد. فإن كانت هذه الرؤية صادقة كان التكبّر حقًّا وكان صاحبها متكبّرًا حقًّا. ولا يتصوّر ذلك على الإطلاق إلّا لله، عزّ وجلّ. وإن كان ذلك الإستعظام باطلًا[x]، ولم يكن ما يراه من التفرّد بالعظمة كما يراه، كان التكبّر[x] باطلًا ومذمومًا. وكلّ من رأى العظمة والكبرياء لنفسه على الخصوص، دون غيره، كانت رؤيته كاذبة ونظره باطلًا، إلّا الله، سبحانه وتعالى.

تنبيه: المتكبّر ‖ (32 b) من العباد هو الزاهد العارف. ومعنى زهد العارف أن يتنزّه عمّا يشغل سرّه عن الحقّ ويتكبّر على[2] كلّ شيء سوى الحقّ، سبحانه وتعالى، فيكون مستحقرًا للدنيا والآخرة جميعًا، مترفّعًا عن أن يشغله كلاهما عن الحقّ تعالى. وزهد غير العارف معاملة ومعاوضة[3]. فإنّه إنّما يشتري بمتاع الدنيا متاعَ الآخرة، فيترك الشيء عاجلًا، طمعًا في أضعافه آجلًا، وإنّما هو سَلَمٌ ومبايعة. ومن استعبدته شهوة المطعم والمنكح فهو حقير، وإن كان ذلك دائمًا. وإنّما المتكبّر من يستحقر كلّ شهوة وحظّ يتصوّر أن يساهمه البهائم فيها. والله أعلم.

الخالق البارئ، المصوّر قد يُظنّ أن هذه الأسماء مترادفة، وأنّ الكلّ يرجع إلى الخلق والاختراع. ولا ينبغي أن يكون كذلك، بل كلّ ما يخرج من العدم إلى الوجود، فيفتقر إلى تقدير أولًا، وإلى الإيجاد على وفق

(1) Māj., *Zuhd*, 37
(x) L om.
(2) L عن
(3) All other mss; B ومعارضة

في دينه ودنياه . كما قال رسول الله ، صلّى الله عليه وسلّم : «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليأمن جارُه بوائقَه »[1] . وأحقّ العباد باسم المؤمن مَن كان سببًا لأمن العبد من عذاب الله ، بالهداية إلى طريق الله ، عزّ وجلّ ، والإرشاد إلى سبيل النجاة . وهذه حرفة الأنبياء والعلماء . ولذلك قال رسول الله ، صلّى الله عليه وسلّم : «إنّكم تتهافتون في[2] النار تهافت الفراش وأنا آخذٌ بحَجزكم »[3] .

31 a

خيال وتنبيه : لعلّك تقول : الخوف على الحقيقة || من الله تعالى ، فلا مخوّف إلّا إيّاه ، فهو الذي خوّف عباده ، وهو الذي خلق أسباب الخوف ، فكيف ينسب إليه الأمن[4] ؟ فجوابك أنّ الخوف منه والأمن منه ، وهو خالق سبب الأمن والخوف جميعًا . وكونه مخوّفًا لا يمنع كونه مؤمنًا ، كما أنّ كونه مذلًّا لم يمنع كونه معزًّا ، بل هو المعزّ والمذلّ . وكونه خافضًا لم يمنع كونه رافعًا ، بل هو الخافض الرافع . فكذلك هو المؤمن المخوّف ، لكن المؤمن ورد التوقيف به خاصةً دون المخوّف .

المهيمن معناه في حقّ الله ، عزّ وجلّ ، أنّه القائم على خلقه بأعمالهم وأرزاقهم وآجالهم . وإنّما قيامه عليهم باطّلاعه واستيلائه وحفظه . وكلّ[5] مشرف على كنه الأمر مستولٍ عليه حافظ له ، فهو مهيمن عليه . والإشراف يرجع إلى العلم ، والإستيلاء إلى كمال القدرة ، والحفظ إلى الفعل[6] . فالجامع بين هذه[7] المعاني إسمه المهيمن . ولن يجتمع ذلك على الإطلاق والكمال إلّا لله ، عزّ وجلّ . ولذلك قيل : إنّه من أسماء الله تعالى ، في الكتب القديمة .

(1) Mus. 'īmān, 73
(2) L على
(3) Han., I, 390
(4) L الأمن والخوف
(5) L فكل
(6) All other mss; B الفضل
(7) L من هذه ; mar. لعله : لهذه

تنبيه : كلّ عبد راقب قلبه حتّى أشرف على أغواره[1] وأسراره ، واستولى مع ذلك على تقويم أحواله وأوصافه ، وقام بحفظه[2] على الدوام على مقتضى تقويمه ، فهو مهيمن بالإضافة إلى قلبه . فإن اتسع إشرافه واستيلاؤه حتّى قام يحفظ بعض عباد الله ، عزّ وجلّ ، على نهج السداد ، بعد اطّلاعه على بواطنهم وأسرارهم بطريق التفرّس والإستدلال بظواهرهم ، كان نصيبه من هذا المعنى أوفر وحظّه أكثر[3] .

العزيز هو الخطير الذي يقلّ وجود مثله ، وتشتدّ الحاجة إليه ، ويصعب الوصول || إليه . فما لم تجتمع هذه المعاني الثلاثة لم يطلق إسم العزيز . فكم من شيء يقلّ وجوده ، ولكن ، إذا لم يعظم خطره ولم يكثر نفعه ، لم يُسمّ عزيزًا . وكم من شيء يعظم خطره ويكثر نفعه ولا يوجد نظيره ، ولكن ، إذا لم يصعب الوصول إليه ، لم يُسمّ عزيزًا . كالشمس ، مثلًا ، فإنّه لا نظير لها ؛ والأرض كذلك . والنفع عظيم في كلّ واحد منهما ، والحاجة شديدة إليهما ، ولكن لا يوصفان بالعزّة لأنّه لا يصعب الوصول إلى مشاهدتهما . فلا بدّ من اجتماع المعاني الثلاثة .

31 b

ثمّ في كلّ واحد من المعاني الثلاثة كمال ونقصان . والكمال في قلّة الوجود أن يرجع إلى واحد ، إذ لا أقلّ من الواحد . ويكون بحيث يستحيل وجود مثله ، وليس هذا إلّا الله تعالى . فإنّ الشمس ، وإن كانت واحدة في الوجود فليست واحدة في الإمكان ، فيمكن وجود مثلها . والكمال في النفاسة ، وشدّة الحاجة أن يحتاج إليه كل شيء في كلّ شيء حتّى في وجوده وصفاته وبقائه . وليس ذلك على الكمال إلّا لله ، عزّ وجلّ . والكمال

(1) All other mss; B أنواره
(2) L, P_1 & P_3. B يحفظها
(3) L اتمّ

أعني الشرّ المطلق المراد لذاته ، لا لخير[1] حاصل في ضمنه أعظم منه .
وليس في الوجود شرّ[2] بهذه الصفة ، كما سبق الإيماء إليه .

30 a **تنبيه** : كلّ عبد سلِمَ عن الغشّ والحقد والحسد ‖ وإرادة الشرّ قلبُهُ ،
وسلم[3] عن الآثام والمحظورات جوارحُه ، وسلم[3] عن الإنتكاس والإنعكاس
٥ صفاته ، فهو الذي يأتي اللهَ تعالى بقلب سليم . وهو السلام ، من العباد[4] ،
القريب في وصفه من السلام المطلق الحقّ الذي لا مثنويّة[5] في صفته .

وأعني بالإنتكاس في صفاته أن يكون عقله أسير شهوته وغضبه . إذ
الحقّ عكسه ، وهو أن يكون الغضب والشهوة[6] أسير العقل وطوعه . فإذا
انعكس فقد انتكس . ولا سلامة حيث يصير الأمير مأمورًا والملك عبدًا .
١٠ ولن يوصف بالسلام والإسلام إلّا من سلم المسلمون من لسانه ويده . وكيف[x]
يوصف به من لم يسلم هو من نفسه[x] .

المؤمن هو الذي يُعزى إليه الأمن والأمان بإفادتِهِ اسبابَه وسدِّهِ طرقَ
المخاوف . ولا يُتَصوّر أمن وأمان إلّا في محلّ الخوف ، ولا خوف إلّا عند
إمكان العدم والنقص والهلاك . والمؤمن المطلق هو الذي لا يُتصوّر أمنٌ
١٥ وأمان إلّا ويكون مستفادًا من جهته ، وهو الله ، سبحانه وتعالى .

وليس يخفى أنّ الأعمي يخاف أن يناله هلاك من حيث لا يرى ،
فعينه[7] البصيرة تفيده أمنا منه[8] . والأقطعُ يخاف آفة لا تندفع إلّا باليد ،

(1) L الخير
(2) L شيء
(3) All mss سلم ; سلمت pref.
(4) L العبد ; mar. لعله : من البعد
(5) L يشوبه
(6) P₂. All other mss الشهوة والغضب
(x) L om.
(7) L بعينه
(8) T. Both B & L منها

فاليد السليمة أمان منها . وهكذا جميع الحواسّ والأطراف . والمؤمن خالقها
ومصوّرها ومقوّمها .

ولو قدّرنا إنسانًا وحده مطلوبًا من جهة أعدائه ، وهو ملقي في مَضْيَعة
لا تتحرّك عليه أعضاؤه لضعفه ، وإن تحرّكت[1] فلا سلاح معه ، وإن
٥ كان معه سلاح لم يقاوم اعداءه وحده ، وإن كان له جنود لم يأمن أن
ينكسر جنوده ، ولا يجد حصنًا يأوي إليه ، فجاء من عالج ضعفه فقوّاه ،
30 b ‖ وأمدّه بجنوده وأسلحته ، وبنى حوله حصنًا حصينًا ، فقد أفاده أمنًا
وأمانًا . فالبحري أن يسمّى مؤمنًا في حقّه .

والعبد ضعيف في أصل فطرته ، وهو عُرضة الأمراض والجوع والعطش
١٠ من باطنه ، وعرضة الآفات المحرقة والمغرقة[2] والجارحة والكاسرة من ظاهره.
ولم يؤمنه من هذه المخاوف إلّا الذي أعدّ الأدوية نافعة ورافعة للأمراض[3] ،
والأطعمة مزيلة للجوع ، والأشربة مميطة للعطش[4] ، والأعضاء دافعة عن
بدنه ، والحواسّ جواسيس منذرة بما يقرب من مهلكاته . ثم خوفُه الأعظم
من هلاك الآخرة ، ولا يحصنه عنه إلّا كلمة التوحيد. والله ، سبحانه
١٥ وتعالى ، هاديه إليها ومرغّبه فيها ، حيث قال : «لا إلهَ إلا الله حصني
فَمَن دَخَلَ حصني أمِنَ عَذابي»[5]. فلا أمن في العالم إلّا وهو مستفاد بأسباب
هو متفرد بخلقها والهداية إلى استعمالها . فهو الذي أعطى كلّ شيء خلقه
ثم هدى . فهو المؤمن المطلق حقًّا .

تنبيه : حظّ العبد من هذا الإسم والوصف أن يأمن الخلقُ كلّهم
٢٠ جانبَه ، بل يرجو كلُّ خائف الإعتضادَ به في دفع الهلاك عن نفسه ،

(1) L تحرك
(2) L المفرّقة
(3) L لامراضه
(4) L لعطشه
(5) n.t. However, see *al-Mughnī*, Vol. I, p. 149, n.2

بل أقول : القدّوس هو المنزّه عن كلّ وصف من أوصاف الكمال الذي يظنّه أكثر الخلق كمالًا . لأنّ الخلق أوّلًا نظروا إلى أنفسهم وعرفوا صفاتهم ، وأدركوا انقسامها إلى ما هو كمال ، ولكنّه[1] في حقّهم ، مثل علمهم وقدرتهم وسمعهم وبصرهم وكلامهم وإرادتهم واختيارهم ، ووضعوا هذه الألفاظ بإزاء هذه المعاني ، ‖ (29 a) وقالوا أنّ هذه هي أسماء الكمال ؛ وإلى ما هو نقص في حقّهم ، مثل جهلهم وعجزهم وعماهم وصممهم وخرسهم ، فوضعوا بإزاء هذه المعاني هذه الألفاظ .

ثمّ كان[2] غايتهم في الثناء على الله تعالى ووصفه ، أن وصفوه بما هو أوصاف كمالهم ، من علم وقدرة وسمع وبصر وكلام ، وأن نفوا عنه ما هو أوصاف[3] نقصهم . والله ، سبحانه وتعالى ، منزّه عن أوصاف كمالهم كما أنّه منزّه عن أوصاف نقصهم ، بل كلّ صفة تُتَصوّر للخلق ، فهو منزّه ومقدّس عنها وعمّا يشبهها ويماثلها . ولولا ورود الرخصة والاذن بإطلاقها لم يجز إطلاق أكثرها . وقد فهمت معنى هذا في الفصل الرابع من فصول المقدمات ، فلا حاجة إلى الإعادة .

تنبيه : قُدْسُ العبد في أن ينزّه إرادته وعلمه . أمّا علمه ، فينزّهه عن المتخيّلات والمحسوسات والموهومات وكلّ ما يشاركه[4] فيه[5] البهائم من الادراكات . بل يكون تردّد نظره وتطواف علمه حول الأمور الأزلية الإلهية المنزّهة عن أن تقرب فتدرك بالحسّ ، أو تبعد فتغيب عن الحسّ . بل يصير متجرّدًا في نفسه عن المحسوسات والمتخيّلات كلّها ، ويقتني من العلوم[6] ما لو سلب

(1) L ولكن
(2) All mss have كانت ; كان pref.
(3) L صفات
(4) L يشارك
(5) Mar. L & T. B فيها
(6) L المعلوم

آلة حسّه وتخيله بقي ربّانًا[1] بالعلوم الشريفة ، الكليّة ، الإلهيّة ، المتعلّقة بالمعلومات الأزليّة والأبديّة ، دون الشخصيّات المتغيّرة المستحيلة .

وأمّا إرادته ، فينزّهها عن أن تدور حول الحظوظ البشريّة التي ترجع إلى لذّة الشهوة والغضب ، ‖ (29 b) ومتعة المطعم والمنكح والملبس والملمس والمنظر ، وما لا يصل[2] إليه من اللذّات إلّا بواسطة الحسّ والقالب ، بل لا يريد إلّا الله ، عزّ وجلّ ، ولا يبقى له حظّ إلّا فيه ، ولا يكون له شوق إلّا إلى لقائه[3] ولا فرح إلّا بالقرب منه . ولو عُرِضت عليه الجنّة وما فيها من النعيم لم تلتفت همّته إليها ولم يقنع من الدارين[4] إلّا بربّ الدارين[5] .

وعلى الجملة ، الإدراكات الحسيّة والخياليّة يشارك البهائم فيها ، فينبغي أن يترقّى عنها إلى ما هو من خواصّ الإنسانيّة . والحظوظ البشريّة الشهوانيّة يزاحم البهائم أيضًا فيها ، فينبغي أن يتنزّه[6] عنها . فجلالة المريد على قدر جلالة مراده . ومَن هِمّتُه ما يدخل في بطنه ، فقيمتُه ما يخرج منه . ومن لم يكن له همّة سوى الله ، عزّ وجلّ ، فدرجتُه على قدر همّته . ومن رقّى علمه عن درجة المتخيّلات والمحسوسات ، وقدّس إرادته عن مقتضى الشهوات ، فقد نزل بحبوحة حظيرة القدس .

السلام هو الذي تسلم[7] ذاته عن العيب وصفاته عن النقص وأفعاله عن الشرّ ، حتّى إذا كان كذلك ، لم يكن في الوجود سلامة إلّا وكانت معزيّة[8] إليه ، صادرة منه . وقد فهمت أنّ أفعاله تعالى سالمة عن الشرّ ،

(1) L ربّانيا
(2) L يحصل
(3) L الغاية
(4) & (5) L الدار
(6) L ينزه
(7) T. B & L سلم
(8) L مقربة

هذا حكم الأكثرين . وأمّا أنت ، أيها الأخ المقصود بالشرح ، فلا أظنّك إلّا مستبصرًا بسرّ الله ، عزّ وجلّ ، في القدر ، مستغنيًا عن هذه التمويهات[1] والتنبيهات .

الملك هو الذي يستغني في ذاته وصفاته عن كلّ موجود ، ويحتاج إليه كلّ موجود . بل لا يستغني عنه شيء في شيء ، لا في ذاته ولا في صفاته ولا في وجوده ولا في بقائه ، بل كلّ شيء فوجوده منه ‖ أو ممّا هو منه . فكلّ شيء سواه هو له مملوك في ذاته وصفاته ، وهو مستغنٍ عن كلّ شيء . فهذا هو الملك مطلقًا[2] .

تنبيه : العبد لا يتصوّر أن يكون ملكًا مطلقًا ، فإنّه لا يستغني عن كلّ شيء . فإنّه أبدًا فقير إلى الله تعالى وإن استغنى عمّن[3] سواه . ولا يتصوّر أن يحتاج إليه كلّ شيء ، بل يستغنى[x] عنه أكثر الموجودات . ولكن لمّا تُصُوّر أن[x] يستغني عن بعض الأشياء ولا يستغني عنه بعض الأشياء ، كان له شوب من الملك .

فإنّ الملك[4] من العباد هو الذي لا يملكه إلّا الله تعالى ، بل يستغني عن كلّ شيء سوى الله ، عزّ وجلّ . وهو مع ذلك يملك مملكته بحيث يطيعه فيها جنوده ورعاياه . وإنّما مملكته الخاصّة به قلبه وقالبه . وجنده شهوته وغضبه وهواه ، ورعيّته لسانه وعيناه ويداه وسائر أعضائه . فإذا ملكها ولم تملكه ، وأطاعته ولم يطعها ، فقد نال درجة الملك في عالمه . فإن انضمّ إليه استغناؤه عن كلّ الناس ، واحتاج الناس كلّهم إليه في حياتهم العاجلة والآجلة ، فهو الملك في عالم الأرض[5] .

(1) L التحويمات
(2) L المطلق
(3) L عما
(x) L om.
(4) L فالملك ; om. فإنّ
(5) L في العالم الارضي

وتلك رتبة الأنبياء ، صلوات الله عليهم أجمعين . فإنّهم استغنوا في الهداية إلى الحياة الآخرة عن كلّ أحد إلّا عن الله ، عزّ وجلّ ، واحتاج إليهم كلّ أحد . ويليهم في هذا الملكِ العلماءُ الذين هم ورثة الأنبياء . وإنّما ملكهم بقدر قدرتهم على إرشاد العباد واستغنائهم عن[1] الإسترشاد .

وبهذه[2] الصفات ‖ يقرب العبد من الملائكة في الصفات ، ويتقرّب إلى الله تعالى بها . وهذا الملك عطيّة للعبد من الملك الحقّ الذي لا مثنويّة في ملكه .

ولقد صدق بعض العارفين لمّا قال له بعض الأُمراء : «سلني حاجتك» ، حيث قال : « أوَتقول[3] لي هذا ولي عبدان هما سيّداك؟ » فقال[4] : « ومن هما ؟ » قال : « الحرص والهوى ، فقد غلبتُهما وغَلَباك ، وملكتُهما وملكاك » .

وقال بعضهم لبعض الشيوخ : « أوصِني » . فقال له : « كن ملكًا في الدنيا تكن[5] ملكًا في الآخرة » . قال[x] : «وكيف أفعل ذلك ؟ » فقال : « إزهدْ في الدنيا تكن ملكًا في الآخرة » .[x] معناه : إقطع حاجتك وشهوتك عن الدنيا ، فإنّ الملك في الحريّة والإستغناء .

القدّوس هو المنزّه عن[6] كلّ وصف يدركه حسّ ، أو يتصوّره[7] خيال ، أو يسبق إليه وهم ، أو يختلج به ضمير ، أو يقضي به تفكير . ولست أقول منزّه عن العيوب والنقائص ، فإنّ ذكر ذلك يكاد يقرب من ترك الأدب . فليس[8] من الأدب أن يقول القائل : ملك البلد ليس بحائكٍ ولا حجّام ، فإنّ نفي الوجود يكاد يوهم إمكان الوجود ، وفي ذلك الإيهام نقص .

(1) L من
(2) L. B ولهذه
(3) L اولي تقول
(4) L قال
(5) L om.
(x) L om.
(6) All other mss; B من
(7) All other mss; B يصوره
(8) L وليس

فجوابُك أنّ الطفل الصغير قد ترِقّ له أمّه فتمنعه عن الحجامة، والأب العاقل يحمله عليها قهرًا. والجاهل يظنّ أنّ الرحيم هي الأمّ دون الأب، والعاقل يعلم أنّ إيلام الأب إيّاه بالحجامة من كمال رحمته وعطفه، وتمام شفقته، وأنّ الأمّ له عدوّ في صورة صديق، وأنّ الألم القليل، إذا كان سببًا للّذّة الكثيرة، لم يكن شرًّا بل كان خيرًا. ٥

27 a والرحيم يريد الخير للمرحوم، ‖ لا محالة. وليس في الوجود شرّ إلّا وفي ضمنه خير، لو رفع ذلك الشرّ لبطل الخير الذي في ضمنه، وحصل ببطلانه شرٌّ أعظم من الشرّ الذي يتضمّنه. فاليد المتأكّلة قطعُها شرّ في الظاهر، وفي ضمنه الخير الجزيل، وهو سلامة البدن. ولو ترك قطع اليد لحصل هلاك البدن، ولكان الشرّ أعظم. وقطع اليد لأجل سلامة البدن شرّ في ١٠ ضمنه خير. ولكنّ المراد الأوّل السابقَ إلى نظر القاطعِ السلامةُ التي هي خيرٌ محض. ثم لمّا كان السبيل إليه قطع اليد، قصد قطع اليد لأجله، فكانت السلامة مطلوبة لذاتها أولًا، والقطع مطلوبًا لغيره ثانيًا، لا لذاته، فهما داخلان تحت الإرادة[1]، ولكنّ أحدهما مراد لذاته والآخر مراد لغيره.

والمراد لذاته قبل المراد لغيره. ولأجله قال الله، عزّ وجلّ: «سبقت ١٥ رحمتي غضبي»[2]. فغضبه إرادته للشرّ، والشرّ بإرادته. ورحمته إرادته للخير، [والخير بإرادته][3]. ولكن إذا أراد الخير للخير نفسه، وأراد الشرّ لا لذاته ولكن لما في ضمنه من الخير، فالخير مَقضيٌّ بالذات. والشرّ مقضيٌّ بالعرض، وكلّ بقدر. وليس في ذلك ما ينافي الرحمة أصلًا.

فالآن، إن خطر لك نوع من الشرّ لا ترى تحته خيرًا، أو خطر ٢٠

(1) L للارادة
(2) Traceable only as a ḥadīth: Mus., Tawbah 15
(3) L

لك أنّه كان تحصيل[1] ذلك الخير ممكنًا لا في ضمن الشرّ، فاتّهم عقلك القاصر[2] في أحد الخاطرين. أمّا في قول إنّ هذا الشرّ لا خير تحته، فإنّ هذا ممّا تقصرُ العقول عن معرفته. ولعلّك فيه مثل الصبيّ الذي يرى الحجامة شرًّا ‖ محضًا، أو[3] مثل الغبيّ الذي يرى القتل، قصاصًا، 27 b شرًّا محضًا، لأنّه ينظر إلى خصوص شخص المقتول، لأنّه في حقّه شرّ ٥ محضٌ، ويذهل عن الخير العامّ الحاصل للناس كافّةً. ولا يدري أنّ[x] التوسُّل بالشرّ الخاصّ إلى الخير العامّ خير محض لا ينبغي للخيِّر أن يهمله.

أو اتّهم[x] عقلك في الخاطر الثاني، وهو قولك أنّ تحصيل ذلك لا في ضمن ذلك الشرّ ممكن. فإنّ هذا أيضًا دقيق غامض. فليس كلّ ١٠ محالٍ وممكنٍ مما يُدرك إمكانه واستحالته[4] بالبديهة ولا بالنظر القريب، بل ربّما عُرف ذلك بنظر غامض دقيق يقصر عنه الأكثرون.

فاتّهم عقلك في هذين الطرفين، ولا تَشكّنّ أصلًا في أنّه أرحم الراحمين، وفي أنّه[5] سبقت رحمتُه غضبَه، ولا تستريبَنّ في أنّ مريد الشرّ للشرّ لا للخير غير مستحقّ لإسم[6] الرحمة. وتحت هذا سرّ منَعَ الشرعُ[7] عن[8] ١٥ إفشائه، فاقنع بالدعاء ولا تطمع في الإفشاء. ولقد نُبّهتَ بالرمز والإيماء، إن كنت من أهله فتأمّل.

لقد أسمعت لو ناديت حيًّا ولكن لا حيــاةَ[9] لمن تنادي

(1) L تحصُلُ
(2) L القاصي
(3) L و
(x) L om.
(4) T, P_1 & P_2. B & L استحالته وامكانه
(5) L وأنه ; om. وفي
(6) L اسم
(7) L وتحب كشفاً منع السر
(8) L من
(9) L حراك

دقيقة : الرحمة لا تخلو عن رقّة مؤلمة تعتري الرحيم ، فتحرّكه إلى قضاء حاجة المرحوم . والربّ ، سبحانه وتعالى ، منزّه عنها . فلعلّك تظنّ أن ذلك نقصان في معنى الرحمة . فاعلم أنّ ذلك كمال وليس بنقصان في معنى الرحمة . أمّا أنّه ليس بنقصان فمن حيث أنّ كمال الرحمة بكمال ثمرتها . ومهما قُضيت حاجة المحتاج[1] بكمالها لم يكن للمرحوم حظّ في تألّم الراحم وتفجّعه ، وإنّما تألّم الراحم لضعف نفسه ونقصانها . ولا يزيد[2] ضعفها في غرض المحتاج شيئًا ، بعد أن قُضيت حاجته بكمالها[3] . وأمّا أنّه كمال في معنى الرحمة ، فهو أنّ الرحيم عن رقّة وتألّم يكاد يقصد بفعله || رفع ألم الرقّة عن نفسه ، فيكون قد نظر لنفسه وسعى في غرض نفسه ، وذلك ينقص عن كمال معنى الرحمة . بل كمال الرحمة أن يكون نظره إلى المرحوم لأجل المرحوم ، لا لأجل الاستراحة من ألم الرقّة .

26 a

فائدة : الرحمٰن أخصّ من[4] الرحيم ، ولذلك لا يسمّى به غير الله ، عزّ وجلّ . والرحيم قد يطلق على غيره ، فهو من هذا الوجه قريب من إسم الله تعالى الجاري مجرى العلم ، وإن كان هذا مشتقًّا من الرحمة قطعًا . ولذلك جمع الله ، عزّ وجلّ ، بينهما ، فقال : «قُلِ ٱدْعُوا ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا ٱلرَّحْمٰنَ أَيًّامَّا تَدْعُوا فَلَهُ ٱلْأَسْمَاءُ ٱلْحُسْنَىٰ»[5] . فيلزم من هذا الوجه ، ومن حيث منعنا الترادف في الأسماء المحصاة ، أن يفرّق بين معنى الإسمين . فبالحري أن يكون المفهوم من الرحمٰن نوعًا من الرحمة هي أبعد من مقدورات العباد ، وهي ما يتعلّق بالسعادة الأخرويّة . فالرحمٰن [هو][6] العطوف على

(1) L للمحتاج
(2) L. B يريد
(3) L كمال حاجته
(4) L أخص فائدة من
(5) S 17:110
(6) All other mss; er. in B

العباد ، بالإيجاد[1] أوّلًا ، وبالهداية[2] إلى الإيمان وأسباب السعادة ثانيًا ، والإسعاد في الآخرة ثالثًا ، والإنعام بالنظر إلى وجهه الكريم رابعًا .

تنبيه : حظّ العبد من اسم الرحمٰن أن يرحم عباد الله الغافلين ، فيصرفهم عن طريق الغفلة [إلى][3] الله ، عزّ وجلّ ، بالوعظ والنصح ، بطريق اللطف دون العنف ، وأن ينظر إلى العصاة بعين الرحمة لا بعين الإزراء ، وأن يكون كلّ معصية تجري في العالم كمصيبة[4] له في نفسه ، فلا يألو جهدًا || في إزالتها بقدر وُسْعِهِ ، رحمة لذلك العاصي أن يتعرّض لسخط الله ويستحقّ البعد[5] من جواره .

26 b

وحظّه من اسم الرحيم أن لا يدع فاقة لمحتاج إلّا يسدّها بقدر طاقته ، ولا يترك فقيرًا في جواره وبلده إلّا ويقوم بتعهّده ودفع فقره ، إمّا بماله ، أو جاهه[6] ، أو السعي في حقّه بالشفاعة إلى غيره . فإن عجز عن جميع ذلك ، فيعينه بالدعاء[7] ، أو إظهار الحزن بسبب حاجته ، رقّة عليه وعطفًا ، حتّى كأنّه مساهم له في ضُرّه وحاجته .

سؤال وجوابه : لعلّك تقول : ما معنى كونه تعالى رحيمًا ، وكونه أرحم الراحمين ؛ والرحيم لا يَرى مبتليًا ومضرورًا ومعذّبًا ومريضًا ، وهو يقدر على إماطة ما بهم ، إلّا ويبادر إلى إماطته ؛ والربّ ، سبحانه وتعالى ، قادر على كفاية كلّ بليّة ، ودفع كلّ فقر وغمّة ، وإماطة كلّ مرض ، وإزالة كلّ ضرر ، والدنيا طافحة بالأمراض والمحن والبلايا[8] ، وهو قادر على إزالة جميعها ، وتاركٌ عبادَه ممتحنين بالرزايا والمحن ؟

(1) L. B بالابجاد
(2) L والهداية
(3) All other mss; er. in B
(4) L كمعصية
(5) L العبد
(6) L وجاهه
(7) L بالدعاء له
(8) L بالبلايا

فأمّا قوله الله، فهو إسم للموجود الحقّ، الجامع لصفات الإلٰهيّة، المنعوت بنعوت الربوبيّة، المتفرّد بالوجود الحقيقيّ. فإنّ كلّ موجودٍ سواه غير مستحقّ الوجود بذاته، وإنّما استفاد الوجود منه. فهو من حيث ذاته هالك، ومن الجهة التي تليه موجود. فكلّ موجود هالك إلّا وجهه. والأشبه أنّه جارٍ في الدلالة على هذا المعنى مجرى أسماء الأعلام، وكلّ ما ذكر في اشتقاقه وتعريفه تعسّف وتكلّف.

فائدة: إعلم أنّ هذا الإسم أعظم أسماء الله، عزّ وجلّ، من التسعة والتسعين، لأنّه دالّ على الذات الجامعة لصفات الإلٰهية كلّها حتّى لا يشذّ منها شيء، وسائر الأسماء لا يدلّ آحادها إلّا على آحاد المعاني، من علم أو قدرة أو فعل أو غيره؛ ولأنه أخصّ الأسماء، إذ لا يطلقه أحد على غيره لا حقيقةً ولا مجازًا، وسائر الأسماء قد يسمّى به غيره، كالقادر والعليم والرحيم وغيره. فلهذين الوجهين يشبه أن يكون هذا الإسم أعظم هذه الأسماء.

دقيقة: معاني سائر الأسماء يُتصوّر أن يتّصف العبد بشيء منها حتّى ينطلق عليه الإسم، كالرحيم ‖ (25 a) والعليم والحليم والصبور والشكور وغيره، وإنّ إطلاق الإسم عليه على وجه آخر يباين إطلاقه على الله، عزّ وجلّ. وأمّا معنى هذا الإسم فخاصٌّ خصوصًا، لا يُتصوّر فيه مشاركة، لا بالمجاز ولا بالحقيقة. ولأجل هذا الخصوص توصف سائر الأسماء بأنّها[1] إسم[2] الله، عزّ وجلّ، وتعرّف بالإضافة إليه، فيقال: الصبور والشكور والملك والجبّار من أسماء الله، عزّ وجلّ، ولا يقال: الله من أسماء الشكور والصبور. لأنّ ذلك، من حيث هو أدلُّ على كنه المعاني الالهيّة وأخصّ بها، كان[3]

(1) L mar. All mss incl. m.t. of L بأنّه
(2) All mss have اسم
(3) L كانت

أشهر وأظهر، فاستُغني عن التعريف بغيره، وعُرّف غيره بالإضافة إليه.

تنبيه: ينبغي أن يكون حظّ العبد من هذا الإسم[1] التألّه. وأعني به أن يكون مستغرق القلب والهمّة بالله، عزّ وجلّ، لا يرى غيره [ولا][2] يلتفت إلى سواه، ولا يرجو ولا يخاف إلّا إيّاه. وكيف لا يكون كذلك وقد فُهِم من هذا الإسم أنّه الموجود الحقيقيّ الحقّ، وكلّ ما سواه فَانٍ وهالك وباطل إلّا به. فيرى أوّلًا نفسه أوّل هالك وباطل، كما رآه رسول الله، صلّى الله عليه وسلّم، حيث قال: «أصْدَقُ بيتٍ قالته العرب قول لبيد:

'ألا كلّ شيء ما خلا الله باطل — وكلّ[x] نعيم [لا محالة][3] زائل'[x].»

الرحمٰن الرحيم إسمان مشتقّان من الرحمة. والرحمة تستدعي مرحومًا، ولا مرحوم إلّا وهو محتاج. والذي ينقضي بسببه حاجة ‖ (25 b) المحتاج من غير قصد وإرادة وعناية بالمحتاج لا يسمّى رحيمًا. والذي يريد[4] قضاء حاجته ولا يقضيها، فإن كان قادرًا على قضائها لم يُسَمّ رحيمًا، إذ لو تمّت الإرادة لَوَفّى بها، وإن كان عاجزًا فقد يسمّى رحيمًا باعتبار ما اعتوره من الرقّة، ولكنّه ناقص. وإنّما الرحمة التامّة إفاضة الخير على المحتاجين وإرادته لهم عنايةً بهم. والرحمة العامّة هي التي تتناول[5] المستحقّ وغير المستحقّ. ورحمة الله، عزّ وجلّ، تامّة وعامّة. أمّا تمامها، فمن حيث أراد قضاء حاجات المحتاجين وقضاها. وأمّا عمومها، فمن حيث شمل المستحقّ وغير المستحقّ، وعمّ الدنيا والآخرة، وتناول الضرورات والحاجات والمزايا الخارجة عنهما. فهو الرحيم المطلق حقًّا.

(1) M.t. of L. من هذه الاسماء ; mar. نسخة : من هذا الاسم
(2) L. Partly er. in B
(3) T. Partly er. in B
(x) L om.
(4) P_1, P_2 & P_3. B يريده ; the ه indistinct, with what looks like به above it in very small script. L يريده ; the ه indistinct. T illegible
(5) L يتناوله

الفصل الأول

في شرح معاني أسماء الله التسعة[1] والتسعين

وهي التي اشتملت[2] عليها رواية أبي هريرة ، رضي الله عنه ، إذ قال : «قال رسول الله ، صلّى الله عليه وسلّم : 'إنّ لله ، عز وجلّ ، تسعة وتسعين إسمًا ، مائة إلّا واحدًا[3] ، إنّه وتر يحبّ الوتر ، من أحصاها دخل الجنّة'»[4] .

وهو الله الذي لا إلٰه إلّا هو ، الرحمٰن الرحيم الملك القدّوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبّار المتكبّر الخالق البارئ المصوّر الغفّار القهّار الوهّاب الرزّاق الفتّاح العليم القابض الباسط الخافض الرافع المعزّ المذلّ السميع البصير الحكم العدل اللطيف الخبير الحليم العظيم الغفور الشكور العليّ الكبير الحفيظ المقيت الحسيب الجليل الكريم الرقيب المجيب الواسع الحكيم الودود المجيد الباعث الشهيد الحقّ الوكيل القويّ المتين الوليّ الحميد المحصي المبدئ المعيد المحيي المميت الحيّ القيّوم الواجد الماجد الواحد[5] الصمد القادر المقتدر المقدّم المؤخّر الأوّل ‖ الآخر الظاهر الباطن الوالي المتعالي البرّ التوّاب المنتقم العفو الرؤوف مالك الملك ذو الجلال والإكرام المقسّط الجامع الغنيّ المغني المانع الضارّ النافع النور الهادي البديع الباقي الوارث الرشيد الصبور .

24 b

(1) T & P_2. All other mss التسع

(2) P_3. All other mss اشتمل

(3) B & L واحدة

(4) Mus. *Dhikr*, 6

(5) L & P_2 الواحد الاحد

الفن الثاني

في المقاصد

وفيه فصول ثلاثة

ولكنّ مقدور الآدميّ من العلوم لا نهاية له . نَعَمْ ، الخارج إلى الوجـود متفاوت في الكثرة والقلّة ، وبه يظهر التفاوت ، وهو كالتفاوت بين الناس في القدرة الحاصلة لهم بالغنى بالمال . فمن واحد يملك الدانق والدرهم ، ومن آخر يملك آلافًا[1] . فكذلك العلوم ؛ بل التفاوت في العلوم أعظم ، لأنّ المعلومات لا نهاية لها ، وأعيان الأموال أجسام ، والأجسام متناهية لا يتصوّر أن تنتفي النهاية عنها .

فإذًا ، قد عرفت كيف يتفاوت الخلق في بحار معرفة الله ، عزّ وجلّ ، وأنّ ذلك لا نهاية له . وعرفت أن من قال : لا يعرف اللهَ غير[2] الله ، فقد صدق ، وأنّ من قال : لا أعرف ‖ إلّا الله ، فقد صدق أيضًا . فإنّه ليس (23 b) في الوجود إلّا الله ، عزّ وجلّ ، وأفعاله . فإذا نظر إلى أفعاله من حيث هي أفعاله ، وكان مقصور النظر عليه ، ولم يره من حيث هو سماء وأرض وشجر ، بل من حيث أنّه صنعه ، فلم يجاوز معرفته حضرة الربوبية ، فيمكنه أن يقول : ما أعرفُ إلّا الله وما أرى إلّا الله ، عزّ وجلّ .

ولو تصوّر شخص لا يرى إلّا الشمس ونورها[3] المنتشر في الآفاق ، يصحّ[4] منه أن يقول : ما ارى إلّا الشمس ، فإنّ النور الفايض منها[5] هو من جملتها[6] ، ليس خارجًا منها[7] . وكلّ ما في الوجود نور من أنوار القدرة الأزليّة ، وأثر من آثارها . وكما أنّ الشمس ينبوع النور الفائض على كلّ مستنير ، فكذلك المعنى الذي قصرت العبارة عنه ، فعُبِّر[8] عنه بالقدرة الأزليّة ، للضرورة ، وهو ينبوع الوجود الفائض على كل موجود.

(1) L الآفاة
(2) L الا
(3) L ونوره
(4) L لصح
(5) L منه
(6) L جملته
(7) L منه
(8) L يعبر

فليس في الوجود إلّا الله ، عزّ وجلّ . فيجوز أن يقول العارف : لا أعرف إلّا الله .

ومن العجائب أن يقول : لا أعرفُ الّا الله ، ويكون صادقًا ، ويقول : لا يعرف اللهَ إلّا الله ، عزّ وجلّ ، ويكون أيضًا صادقًا . ولكن ذلك بوجه ، وهذا بوجه . ولو كذبت المتناقضات إذا اختلفت وجوه الإعتبارات ، لَمَا صدق قوله تعالى : « وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ اللهُ رَمَي »[1] . ولكنّه صادق لأنّ للرمي اعتبارين[2] : هو منسوب إلى العبد بأحدهما ، ومنسوب إلى الربّ تعالى بالثاني ، فلا تناقض فيه .

ولنقبض هاهنا عنان البيان ، فقد خضنا لجّة بحر لا ساحل له . وأمثال هذه الأسرار لا ينبغي أن تبتذل[3] بإيداع الكتب . وإذ جاء هذا عرضًا (24 a) عن غير مقصود ، فلنكفّ[4] عنه ولنرجع[5] الى شرح معاني أسماء الله الحسنى على التفصيل .

(1) S 8:17
(2) All other mss; B اعتباران
(3) L تتبدل
(4) L. B فلتكف
(5) L. B ولترجع

الذي لم[1] يحصّل إلّا نوعًا واحدًا ، فضلًا عن[2] خادمه الذي لم يحصّل شيئًا من علومه . بل الذي حصّل علمًا واحدًا فإنّما عرف على التحقيق عُشْره ، إن ساواه في ذلك العلم حتّى لم يقصّر عنه . فإن قصّر عنه ، فليس يعرف بالحقيقة ما قصّر عنه إلّا بالإسم وإيهام الجملة ، وهو أنّه يعرف أنّه يعلم شيئًا سوى ما علمه . فكذلك ، فافهم تفاوت الخلق في معرفة الله تعالى بقدر ما انكشف لهم من معلومات الله ، عزّ وجلّ ، وعجائب مقدوراته وبدائع آياته في الدنيا والآخرة .

والملك والملكوت تزداد معرفتهم بالله ، عزّ وجلّ ، وتقرب معرفتهم من معرفة الله تعالى[3] . فإن [قلت : فإذا لم][4] يعرفوا حقيقة الذات واستحال معرفتها ، فهل عرفوا الأسماء والصفات معرفة تامّة حقيقية ؟ قلنا : هيهات ! ذلك أيضًا لا يعرفه[5] بالكمال والحقيقة إلّا الله ، عزّ وجلّ . لأنّا إذا علمنا أنّ ذاتًا عالمة ، فقد علمنا شيئًا مبهمًا لا ندري حقيقته ، لكن ندري أنّ له صفة العلم . فإن كانت صفة العلم معلومة لنا حقيقة ، كان علمنا بأنّه ‖ عالم علمًا تامًّا بحقيقة هذه الصفة ، وإلّا فلا . ولا يعرف أحد حقيقة علم الله ، عزّ وجلّ ، إلّا من له مثل علمه . وليس ذلك إلّا له ، فلا يعرفه سواه . وإنّما يعرفه غيره بالتشبيه بعلم نفسه ، كما أوردنا من مثال التشبيه بالسكّر . وعلم الله ، عزّ وجلّ ، لا يشبه علم الخلق البتّة ، فلا تكون معرفة الخلق به معرفة تامّة حقيقيّة ، بل إيهاميّة[6] تشبيهيّة .

ولا تتعجّبنّ من هذا ، فإنّي أقول : لا يعرف الساحرَ إلّا الساحرُ نفسه

(1) L لا
(2) G. All other mss من
(3) L معرفة الحقيقة; L om. الله تعالى
(4) L. Er. in B
(5) T, P₂ & G. B & L لا يعرفها
(6) T & P mss. L اسامية . All printed texts الهامية

أو ساحرٌ مثله أو فوقه . فأمّا من لا يعرف السحر وحقيقته وماهيّته ، لا يعرف من الساحر إلّا اسمه ، ويعرف أنّ له علمًا وخاصيّة ، لا يدري ما ذلك العلم ، إذ لا يدري معلومه ولا يدري ما تلك الخاصيّة . نَعَمْ ، يدري أنّ تلك الخاصيّة وإن كانت مبهمة فهي من جنس العلوم ، وثمرتها تغيير القلوب وتبديل أوصاف الأعيان والتفرّس والتفريق بين الأزواج ، وهذا بمعزل عن معرفة حقيقة السحر . ومن لم يعرف حقيقة السحر لا يعرف حقيقة الساحر ، لأنّ الساحر من له خاصيّة السحر . وحاصل إسم الساحر أنّه إسم مشتقّ من صفة . وتلك[1] الصفة إن كانت مجهولة فهو مجهول ، وإن كانت معلومة فهو معلوم . والمعلوم من السحر لغير الساحر وصف عامّ بعيد عن الماهيّة ، وهو أنّه من جنس العلوم ، فإنّ اسم العلم ينطلق[2] عليه .

فكذلك الحاصل عندنا من قدرة الله[3] ، عزّ وجلّ ، ‖ أنّها وصف ، ثمرتها وأثرها[4] وجود الأشياء . وينطلق[5] عليه إسم القدرة لأنّه يناسب قدرتنا مناسبةَ لذّةِ الوقاعِ لذّة السكّر . وهذا كلّه بمعزل عن حقيقة تلك القدرة . نَعَم ، كلّما ازداد العبد إحاطة بتفاصيل المقدورات وعجائب الصنع في ملكوت السموات[6] كان حظّه من معرفة صفة القدرة أوفر ، لأنّ الثمرة تدلّ على المثمر . كما أنّه كلّما ازداد التلميذ إحاطة بتفاصيل علوم الأستاذ وتصانيفه كانت معرفته له أكمل ، واستعظامه له أتمّ .

فإلى هذا يرجع تفاوت معرفة العارفين . ويتطرق إليه تفاوت لا يتناهى ، لأنّ ما لا يقدر الآدميّ على معرفته من معلومات الله تعالى لا نهاية له . وما يقدر عليه أيضًا لا نهاية له ، وإن كان ما يدخل في الوجود منه متناهيًا .

(1) L. B تلك
(2) L يطلق
(3) L. B قدرته الله
(4) L انه وصف ثمرته وأثره
(5) L ويتعلق
(6) Mar. L, P₂ & G الارض والسموات

ولا خطر على قلب بشر . فإن مثّلناها بالأطعمة قلنا مع ذلك : لا كهذه الأطعمة ، وإن مثّلناها بالوقاع قلنا : لا كالوقاع المعهود في الدنيا . فكيف يتعجّب المتعجّبون من قولنا : لم يحصل أهل الأرض والسماء من الله تعالى إلّا على الصفات والأسماء ، ونحن نقول : لم يحصلوا من الجنّة إلّا على الصفات والأسماء ؟ وكذلك في كلّ ما سمع الإنسانُ إسمَه وصفته، وما ذاقه وما أدركه[1] ولا انتهى إليه ولا اتّصف به .

فإن قلت : فماذا نهاية معرفة العارفين بالله تعالى ؟ فنقول : نهاية معرفة العارفين عجزهم عن المعرفة . ومعرفتهم بالحقيقة أنّهم لا يعرفونه ، وأنّه لا يمكنهم البتّة معرفته، وأنّه يستحيل أن يَعرفَ اللهَ المعرفةَ الحقيقيّة المحيطة [بكنه] صفات[2] الربوبيّة إلّا الله ،عزّ وجلّ. فإذا انكشف لهم ذلك انكشافًا برهانيًا ، كما ذكرناه ، فقد عرفوه، أي بلغوا المنتهى الذي يمكن في حقّ الخلق من معرفته .

وهو الذي أشار اليه الصدّيق الأكبر أبو بكر ، رضي الله عنه ، حيث قال : «العجز عن درك الإدراك إدراك» . بل هو[3] الذي عناه سيّد البشر ، صلاة الله وسلامه عليه ، بقوله[4] : «لا أُحصي ثناء عليك || أنتَ كما أثنيتَ على نفسك»[5] . ولم يرد به أنّه عرف منه ما لا يطاوعه لسانه في العبارة عنه ، بل معناه : إنّي لا أحيط بمحامدك وصفات إلٰهيّتك ، وإنّما أنت المحيط به وحدك . فإذا ، لا يحظى مخلوق في ملاحظة حقيقية ذاته إلّا بالحيرة والدهشة . وأمّا اتساع المعرفة ، فإنّها تكون في معرفة أسمائه وصفاته .

(1) L ولا ادركه
(2) L. In B, بكنه and ص of صفات er.
(3) L هذا
(4) L حيث قال
(5) Mus., *Ṣalāt*, 222

فإن قلت : فبماذا تتفاوت درجات الملائكة والأنبياء والأولياء في معرفته ، إن كان لا يُتصوّر معرفته ؟ فأقول ـ قد عرفت أنّ للمعرفة سبيلين : أحدهما السبيل الحقيقيّ ، وذلك مسدود إلّا في حقّ الله تعالى . فلا يهتز أحد من الخلق لنيله وإدراكه إلّا ردّته سبحات الجلال ، ولا يشرئبّ أحد لملاحظته إلّا غضّت[1] الدهشة[2] طرفه .

وأمّا السبيل الثاني ، وهو معرفة الصفات والأسماء ، فذلك مفتوح للخلق ، وفيه تتفاوت مراتبهم . فليس من يعلم أنّه ، عزّ وجلّ ، عالم قادر ، على الجملة ، كمن شاهد عجائب آياته في ملكوت السموات والأرض وخلْق الأرواح والأجساد ، وإطّلع على بدائع المملكة وغرائب الصنعة ، مُمْعِنًا في التفصيل ، ومستقصيًا دقائق الحكمة ، ومستوفيًا لطائف التدبير ، ومتّصفًا بجميع الصفات الملكية المقرّبة من الله ، عزّ وجلّ ، نائلًا لتلك الصفات نيل اتّصاف بها ؛ بل بينهما من البَوْن العظيم[3] ما لا يكاد يحصى . وفي تفاصيل ذلك ومقاديره يتفاوت الأنبياء والأولياء .

ولن يصل إلى فهمك || هذا إلّا بمثالٍ ، «وَلِلّٰهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ»[4] . ولكنّك تعلم أنّ العالِم التقيّ الكامل ، مثلًا ، مثل الشافعي ، رضي الله عنه ، يعْرِفه بوّابُ داره ، ويعرفه المزنيّ ، رحمه الله ، تلميذه . فالبوّاب[5] يعرف أنّه عالم بالشرع ومصنّف فيه ومرشد خلق الله ، عزّ وجلّ ، إليه ، على الجملة . والمزنيّ يعرفه لا كمعرفة البوّاب ، بل معرفة محيطة بتفاصيل صفاته ومعلوماته . بل العالم الذي يُحسن عشرة أنواع من العلوم لا يعرفه بالحقيقة تلميذُه

(1) P_3. B & L غض
(2) L الدهش
(3) L البعيد
(4) S 16:60
(5) L والبواب

وقادر لا كالقادرين . كما تقول : الوقاع لذيذ كالسكّر ، ولكن تلك اللذّة لا تشبه هذه البتّة ، ولكن تشاركها في الإسم .

وكأنّا إذا عرفنا أنّ الله تعالى حيّ ، قادر ، عالم ، فلم نعرف إلّا أنفسنا ولم نعرفه[1] إلّا بأنفسنا . إذ[2] الأصمّ لا يتصوّر أن يفهم معنى قولنا أنّ الله سميع ، ولا الأكمه يفهم معنى قولنا أنّه بصير . ولذلك إذا قال القائل : ٥ كيف يكون الله ، عزّ وجلّ ، عالمًا بالأشياء؟ فنقول : كما تعلم أنت أشياء . فإذا قال : فكيف يكون قادرًا ؟ فنقول[3] : كما تقدر أنت . فلا يمكنه أن يفهم شيئًا إلّا إذا كان فيه ما يناسبه . فيعلم أوّلًا ما هو متّصف به ، ثمّ يعلم غيره بالمقايسة إليه[4] . فإن[5] كان لله[6] ، عزّ وجلّ ، وصفٌ وخاصّيةٌ ليس فينا ما يناسبه ويشاركه في[7] الإسم ، ولو مشاركة[8] حلاوةِ السكّر ١٠ لذّةَ الوقاع ، لم يتصوّر فهمه البتّة . فما عرف أحد إلّا نفسه ، ثمّ قايس بين صفات الله تعالى وصفات نفسه . وتتعالى[9] صفاته عن أن تشبه صفاتنا ! فتكون هذه معرفة قاصرة يغلب عليها الإيهام والتشبيه . فينبغي أن تقترن بها[10] المعرفة بنفي المشابهة وينفي أصل المناسبة مع المشاركة في الإسم . ١٥

20 b وأمّا ‖ السبيل الثاني المسدود[11] ، هو[12] ان ينتظر العبد أن تحصل له الصفات[13] الربوبية كلّها حتّى يصير ربًّا ، كما ينتظر الصبيّ أن[14] يبلغ

(1) L & T. B تعرفه
(2) L & T. B اذا
(3) L & T. B فتقول
(4) L mar. عليه
(5) L وان
(6) L & T. B الله
(7) L mar. الا في
(8) L mar. لم يشارك ins. ولو مشاركة
(9) T, P_1 & P_2. B & L وتعالى
(10) L mar. بهذه
(11) L للمردود , mar. لعله : المردود . T المردود
(12) L & T. B وهو . A فهو , pref.
(13) L mar. صفات : لعله
(14) L بأن

فيدرك تلك اللذّة[1] . وهذا السبيل مسدود ، إذ يستحيل أن تحصل لغير الله تعالى تلك الحقيقة[2] . وهذا هو سبيل المعرفة المحقّقة لا غير ، وهو مسدود قطعًا إلّا على الله ، تعالى وتقدّس .

فإذًا ، يستحيل أن يعرف اللهَ تعالى بالحقيقة غير الله . بل أقول : ٥ يستحيل أن يعرف النبيّ غير[3] النبيّ . وأمّا من لا نبوّة له ، فلا يعرف من النبوّة إلّا إسمها ، وأنّها خاصّية موجودة لإنسان ، بها يفارق من ليس نبيًّا ، ولكن لا يعرف ماهيّة تلك الخاصّية إلّا بالتشبيه بصفات نفسه .

بل أزيد وأقول : لا يعرف أحد حقيقة الموت وحقيقة الجنّة والنار[4] إلّا بعد الموت ودخول الجنّة أو النار . لأنّ الجنّة عبارة عن أسباب ملذّة . ١٠ ولو فرضنا شخصًا لم يدرك قطّ لذّة ، لم يمكننا أن أصلًا نفهمه الجنّة تفهيمًا يُرغبه في طلبها . والنار عبارة عن أسباب مؤلمة . ولو فرضنا شخصًا لم يقاسِ قطّ ألمًا ، لم يمكننا قطّ أن نفهمه النار . فإذا قاساه فهّمناه أيّاه بالتشبيه بأشدّ ما قاساه ، وهو ألم النار[5] .

وكذلك إذا أدرك شيئًا من اللذّات ، فغايتنا أن نُفهّمه الجنّة بالتشبيه ١٥ بأعظم ما ناله من اللذّات ، وهي المطعم والمنكح والمنظر . فإن [كان][6] في الجنّة لذّة مخالفة لهذه اللذّات فلا سبيل إلى تفهيمه أصلًا إلّا ‖ بالتشبيه 21 a بهذه اللذّات ، كما ذكرناه في تشبيه لذّة الوقاع بحلاوة[x] السكّر . ولذّات الجنّة أبعد من كلّ لذّة أدركناها في الدنيا ، من لذة الوقاع[x] عن لذّة السكّر . بل العبارة الصحيحة عنها أنّها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت

(1) L القدرة
(2) L تلك الحقيقة لغير الله تعالى
(3) L الا
(4) L وحقيقة النار
(5) L وهي النار
(6) L
(x) L om.

إلى نارٍ وقال : مـا هو ؟ فقيل[1] : حارّ – فكلّ ذلك ليس بجواب عن
19 a الماهيّة البتّة . والمعرفة بالشيء هي معرفة حقيقته ‖ وماهيّته ، لا معرفة الأسامي
المشتقّة له . فإنّ قولنا : حارّ ، معناه شيء مبهم له وصف الحرارة ، وكذلك
قولنا : قادر وعالم ، معناه شيء مبهم له وصف العلم والقدرة .

٥ فان قلت : فقولنا أنّه الواجب الوجود الذي عنه وحده يوجد كلّ ما
في الإمكان وجوده ، عبارة عن حقيقته وحدّه ، وقد عرفنا هذا ، فأقول :
هيهات ! فقولنا : واجب الوجود ، عبارة عن استغنائه عن العلّة والفاعل ،
وهذا يرجع إلى سلب السبب عنه . وقولنا : يوجد عنه كلّ موجود ، يرجع
إلى إضافة الأفعال إليه . وإذ قيل لنا : ما هذا الشيء ؟ وقلنا[2] : هو الفاعل ،
١٠ لم يكن جوابًا ؛ وإذا قلنا : هو الذي له علّة ، لم يكن جوابًا ، فكيف قولنا :
هو الذي لا علّة له ! لأنّ كلّ ذلك نبأ عن غير ذاته ، وعن إضافة له
إلى ذاته ، إما بنفي أو إثبات . وكلّ ذلك أسماء وصفات وإضافات .

فان قلت : فما السبيل إلى معرفته ؟ فأقول – لو قال لنا صبيّ أو
عنين : ما السبيل إلى معرفة لذّة الوقاع وإدراك حقيقته ؟ قلنا – هاهنا
١٥ سبيلان : أحدهما أن نصفه لك حتّى تعرفه ، والآخر أن تصبر حتّى تظهر
فيك غريزة الشهوة ، ثمّ تباشر الوقاع حتّى تظهر فيك لذّة الوقاع ، فتعرفه .
وهذا السبيل الثاني هو السبيل المحقّق ، المفضي إلى حقيقة المعرفة .

فأمّا الأوّل ، فلا يفضي إلّا إلى التوهّم[3] وتشبيه للشيء بما لا يشبهه ،
19 b إذ غايتنا أن نمثّل لذّة الوقاع عنده بشيء من اللذّات التي ‖ يدركها العنين ،
٢٠ كلذّة الطعام والشراب الحلو ، مثلًا . فنقول له : أما تعرف أنّ السكّر لذيذ ،

(1) L فقال
(2) L فقلنا
(3) L توهم

فإنّك تجد عند تناوله حالة طيبة وتحسّ في نفسك راحة ؟ قال : نعم .
قلنا : فالجماع أيضًا كذلك . أفترى أنّ هذا يفهمه حقيقة لذّة الجماع
كما هي حتّى ينزل في معرفته منزلة من ذاق تلك اللذّة وأدركها ؟ هيهات !
إنّما غاية هذا الوصف إيهام وتشبيه خطأ وتفهيم ومشاركة في الإسم .

٥ أمّا[x] الايهام ، فهو أنّه يتوهّم أنّ ذلك أمر طيب على الجملة . وأمّا
التشبيه ، فهو أنّه يشبّهه بحلاوة السكّر ، وهو خطاء ، إذ لا مناسبة بين
حلاوة السكّر ولذّة الوقاع . وأمّا المشاركة في الإسم ، فهو أنّه يعلم أنّه مستحقّ
أن يسمّى لذّة . ومهما ظهرت الشهوة وذاق ، علم قطعًا أنّه لا يشبهه حلاوة
السكّر ، وأنّ ما كان توهّمه [لم يكن][1] على الوجه الذي توهّمه . نَعَمْ ،
١٠ يعلم أنّ الذي كان قد سمع من اسمه وصفته ، وأنّه لذيذ وطيّب ، كان
صادقًا ، بل كان أصدق عليه منه على حلاوة السكّر .

فكذلك لمعرفة الله ، سبحانه وتعالى ، سبيلان : أحدهما قاصر والآخر
مسدود . أمّا القاصر ، فهو ذكر الأسماء والصفات ، وطريقة التشبيه بما
عرفناه من أنفسنا . فإنّا لما عرفنا أنفسنا قادرين ، عالمين ، أحياء ، متكلّمين ،
١٥ ثمّ سمعنا ذلك في أوصاف الله ، عزّ وجلّ ، أو عرفناه بالدليل ، فهمناه
فهمًا قاصرًا ، كفهم العنين لذّة الوقاع بما يوصف له من لذّة السكّر .
20 a بل حياتنا وقدرتنا وعلمنا ‖ أبعد من[2] حياة الله ، عزّ وجلّ ، وقدرته وعلمه ،
من حلاوة السكّر من[2] لذّة الوقاع . بل لا مناسبة بين البعيدين . وفائدة تعريف
الله ، عزّ وجلّ ، بهذه الأوصاف أيضًا إيهام وتشبيه ومشاركة في الإسم[x] .
٢٠ لكن يقطع التشبيه بأن يقال : ليس كمثله شيء ، فهو حيّ لا كالأحياء[3] ،

(x) L om.
(1) P_1 & P_3
(2) All mss. The involved comparison would have been clearer with عن
(3) L & T. B كأحياء

خلقه إلا إسمًا حجبه به ، فقال : « سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى »[1] . فوالله ما عرف الله غير الله في الدنيا والآخرة . وقيل[2] لذي النون ، وقد أشرف على الموت : « ماذ تشتهي ؟ » فقال : « أن أعرفه قبل أن أموت ولو بلحظة » . وهذا الآن يشوّش قلوب أكثر الضعفاء ويوهم عندهم القول بالنفي والتعطيل ، وذلك لعجزهم عن فهم هذا الكلام .

وأنا أقول – [ولو]* قال القائل : لا أعرف إلّا الله ، كان صادقًا ، ولو قال : لا [أعرف]* الله ، كان صادقًا . ومعلوم أنّ النفي والإثبات لا [يصدقان]* معًا ، بل يتقاسمان الصدق والكذب ، فإن صَدَقَ [النفي]* كذب الإثبات ، وبالعكس ، ولكن إذا اختلف وجه الكلام [تصوّر]* الصدق في القسمين . وهو كما لو قال القائل لغيره : هل [تعرف]* الصدّيق أبا بكر ، رضي الله عنه ؟ فقال : والصدّيق[3] [ممن]* يُجهل ولا يعرف ، أو[4] يُتَصَوَّرُ في العالم من لا يعرفه ، مع [ظهوره]* واشتهاره وانتشار اسمه ؟[5] فهل على المنابر إلّا [حديثه]* ، وهل في المساجد إلّا ذكره ، وهل على الألسنة إلّا ثناؤه [ووصفه]* ؟ – لكان هذا القائل صادقًا . ولو قيل لآخر : هل تعرفه؟ فقال : ومَنْ أنا حتّى أعرف الصدّيق ؟ هيهات ! لا يعرف الصدّيق سوى[6] الصدّيق ، أو من هو[7] مثلــه أو فوقه ؛ ومِن 18 b ‖ أين لي أن أدّعي معرفته أو أطمع فيها ؛ وإنّما مثلي يسمع اسمه وصفته ،

(1) S 87:1
(2) L. B قيل
(*) L T, P_1 & P_2. Er. in B.
(3) L والصدق; mar. corr. والصديق
(4) L ولا
(5) Construed here as a question, with an obvious negative answer. As an assertion, without changes, it would be contrary to the intended sense. P_2 has والصديق من يجهله ولا يعرفه . A, Az, S & Tq have. وما الصديق ممن
(6) L الا
(7) L صديق هو

فأمّا أن يدّعي معرفته فهذا[1] محال – فهذا أيضًا صدق ، وله وجــه ، وهو أقرب إلى التعظيم والاحترام .

وهكذا ينبغي أن يفهم قول من قال : أعرف الله ، وقول من قال : لا أعرف الله .

بل لو عرضت خطًّا منظومًا على عاقل وقلت : هل تعرف كاتبه ؟ فقال : لا ، صَدَقَ . ولو قال : نَعَمْ ، كاتبه هو الإنسان الحيّ ، القادر ، السميع البصير ، السليم اليد ، العالم بصناعة الكتابة ، فاذا[2] عرفتُ كلّ هذا منه فكيف لا أعرفه – فهذا ايضًا صَدَقَ . ولكن الأحقّ والأصدق قوله : لا أعرفه ، فإنّه ، بالحقيقة ، ما عرفه ، وإنّما عرف احتياج الخطّ المنظوم إلى كاتب حيّ ، عالم ، قادر ، سميع ، بصير ، ولم يعرف الكاتب نفسه . فكذلك الخلق كلّهم لم يعرفوا إلّا احتياج هذا العالَم المنظوم ، المحكم ، إلى[3] صانع مدبّر ، حيّ ، عالم ، قادر .

وهذه المعرفة لها طرفان : أحدهما[4] يتعلّق بالعالَم ومعلومه واحتياجه إلى مدبّر ، والآخر يتعلّق بالله ، عزّ وجلّ ، ومعلومه أسامي مشتقّة من صفات غير داخلة في حقيقة الذات وماهيّتها[5] . فإنّا قد بينّا أنّه إذا أشار المشير إلى شيء وقال : ما هو ؟ لم يكن ذكر الأسماء المشتقّة جوابًا أصلًا . فلو أشار إلى شخصِ حيوانٍ فقال : ما هو ؟ فقيل[6] : طويل أو أبيض أو قصير[7] ، أو أشار إلى ماء فقال : ما هو ؟ فقيل[8] بأنّه بارد ، أو أشار

(1) L فذلك
(2) L واذا
(3) & (4) L. Er. in B
(5) All mss وماهيته , except that L has corr. marks above الذات and above the ه of ماهيته , but no corr. A, Az, S & Tq have وماهيتها
(6) L فقال
(7) L بصير
(8) L فاجاب

القرب من المحسوس بالسعي والحركة ، إلى أن يشرق عليه بالآخرة[1] نور العقل المتصرّف في ملكوت السموات والارض ، من غير حاجة إلى حركة البدن[2] وطلب قربٍ ومماسّةٍ[3] مع المدرك به ، بل مدركه الأمورُ المقدّسة عن قبول القرب والبعد بالمكان . وكذلك المستولي عليه أوّلًا شهوته وغضبه ، وبحسب مقتضاهما انبعاثه[4] ، إلى أن تظهر فيه الرغبة في[5] طلب الكمال ، والنظر للعاقبة ، وعصيان مقتضى الشهوة والغضب . [فان غلب الشهوةَ والغضبَ][6] حتّى ملكهما وضعفا عن تحريكه وتسكينه ، أخذ بذلك شبهًا من الملائكة . وكذلك إن فطم نفسه عن الجمود على الخيالات والمحسوسات وأنس بإدراك[7] أمور يجلّ عن أن ينالها حسّ أو خيال ، أخذ شبهًا آخر من الملائكة . فإن خاصيّة الحياة الإدراك والفعل ، وإليهما يتطرّق النقصان والتوسّط والكمال . ومهما اقتدى بالملائكة في هاتين الخاصيّتين كان أبعد عن البهيميّة وأقرب من الملاك . والملاك قريب من الله ، عزّ وجلّ ، والقريب من القريب قريب .

فإن قلت : فظاهر هذا الكلام يشير إلى إثبات مشابهة بين العبد وبين الله تعالى ، لأنّه إذا تخلّق بأخلاقه كان شبيهًا له ، ومعلوم شرعًا وعقلًا أنّ الله ، سبحانه وتعالى ، ليس كمثله شيء ، وأنّه[8] لا يشبه شيئًا ولا يشبهه شيء ؛ فأقول : || مهما عرفت معنى المماثلة المنفيّة عن الله ، عزّ وجلّ ، عرفت أنّه لا مثل له ، ولا ينبغي أن يظنّ أنّ المشاركة في كل وصف توجب المماثلة .

(1) L mar. في الآخرة
(2) L بالبدن
(3) L او مماسة
(4) L انبعث
(5) L. B الى
(6) L
(7) L ادراك
(8) L فانه

أفترى أنّ الضدّين يتماثلان وبينهما غاية البعد الذي لا يتصور أن يكون بعد فوقه ، وهما متشاركان في أوصاف كثيرة ، إذ السواد يشارك البياض في كونه عرضًا ، وفي كونه لونًا ، وفي كونه مدركًا بالبصر ، وأمور أخر سواها ؟ أفترى أنّ من قال : إنّ الله عزّ وجلّ ، موجود لا في محلّ ، وإنّه سميع ، بصير ، عالم ، مريد ، متكلّم ، حيّ ، قادر ، فاعل ، والإنسان أيضًا كذلك ، فقد شبّه وأثبت المثل ؟ هيهات ! ليس الأمر كذلك ، ولو كان كذلك لكان الخلق كلّهم مشبِّهة ، إذ لا أقلّ من إثبات المشاركة في الوجود ، وهو موهِم[1] للمشابَهة . بل المماثلة عبارة عن المشاركة في النوع والماهيّة . فإنّ[2] الفرس[3] ، وإن كان بالغًا في الكياسة ، لا يكون مثلًا للانسان ، لأنّه مخالف له بالنوع ، وإنّما يشابهه بالكياسة التي هي عارضة ، خارجة عن[4] الماهيّة المقوّمة لذات[5] الإنسانيّة .

والخاصيّة الالهيّة أنّه الموجود ، الواجب الوجود بذاته ، الذي عنه يوجد كلّ ما في الإمكان وجوده ، على أحسن وجوه النظام والكمال . وهذه الخاصيّة لا يتصوّر فيها مشاركة البتّة ، والمماثلة بها[6] تحصل . فكون العبد رحيمًا ، صبورًا ، شكورًا ، لا يوجب المماثلة ، ككونه[7] سميعًا ، بصيرًا ، عالمًا ، قادرًا ، حيًّا ، فاعلًا . بل أقول : الخاصيّة الإلهيّة ليست إلّا لله تعالى وتقدّس ، || ولا يعرفها إلّا الله ، ولا يتصوّر أن يعرفها إلّا هو أو من هو مثله ، وإذا لم يكن له مثل ، فلا يعرفها[8] غيره . فاذًا ، الحقّ ما قاله الجنيد ، رحمه الله ، حيث قال : «لا يعرف الله إلّا الله» . ولذلك لم يعطِ أجلّ

(1) L. B موهوم
(2) L om.
(3) L والفرس
(4) T, P_1 & P_2. B من . L خارج من
(5) L بذات
(6) L به
(7) L لكونه
(8) L. B يعرفه

ولهذا ينبغي أن يكون الناظر في صفات الله تعالى خاليًا بقلبه عن إرادة ما سوى الله ، عزّ وجلّ ، فإنّ المعرفة بذر الشوق . ولكن مهما صادف قلبًا خاليًا عن حسيكة[1] الشهوات ، فإن لم يكن خاليًا لم يكن[2] البذر[3] منجحًا .

الحظ الثالث : السعي في اكتساب الممكن من تلك الصفات والتخلّق بها والتحلّي بمحاسنها ، وبه يصير العبد ربّانيًا ، أي قريبًا من الربّ تعالى ، وبه يصير رفيقًا للملأ الأعلى من الملائكة ، فإنّهم على بساط القرب . فمن ضرب[4] إلى[5] شبهٍ من صفاتهم نال شيئًا من قربهم بقدر ما نال من أوصافهم المقرّبة لهم إلى الحقّ[6] تعالى .

فإن قلت : طلبُ القرب من الله ، عزّ وجلّ ، بالصفة أمرٌ غامض تكاد تشمئزّ القلوب عن قبوله والتصديق به ، فزده شرحًا تكسر[7] به سورة إنكار المنكرين ، فإنّ هذا كالمنكر عند الأكثرين إن لم تكشف حقيقته ؛ فأقول : لا يخفى عليك ولا على من ترعرع[8] قليلًا من[9] درجة عوامّ العلماء أنّ الموجودات منقسمة إلى كاملة وناقصة ، والكامل أشرف من الناقص . ومهما تفاوتت درجات الكمال واقتصر منتهى الكمال على واحد حتّى لم يكن الكمال المطلق إلّا له ، ولم يكن للموجودات الأُخَر كمال مطلق ، بل كانت لها كمالات متفاوتة بالإضافة ، فأكملها أقرب ، لا محالة ، إلى الذي له الكمال المطلق ، أعني قربًا بالرتبة ‖ (16 b) والدرجة لا بالكمال .

ثمّ الموجودات منقسمة إلى حيّة وميتة . وتعلم أنّ الحيّ أشرف وأكمل من الميت ، وأنّ درجات الأحياء ثلاثة : درجة الملائكة ، ودرجة الإنس ،

(1) P_3 مسكة
(2) In B خالياً لم يكن in mar.
(3) L للبذر
(4) B صرف
(5) L. B الي
(6) L الله
(7) L تكسره
(8) L تزحزح
(9) L عن

ودرجة البهائم . ودرجة البهائم أسفل في نفس الحياة التي بها شرفها ، لأنّ الحيّ هو الدرّاك الفعّال ، وفي إدراك البهيمة نقص ، وفي فعلها نقص . أمّا إدراكها ، فنقصانه أنّه مقصور على الحواسّ ، وإدراك الحسّ قاصر لأنّه لا يدرك الأشياء إلّا بمماسّة أو بقرب منها[1] . فالحسّ معزول عن الإدراك إن لم تكن مماسة ولا قرب . فإنّ الذوق واللمس يحتاجان[2] إلى المماسّة ، والسمع والبصر والشمّ تحتاج إلى القرب . وكلّ[3] موجود لا يتصوّر فيه المماسّة والقرب ، فالحسّ معزول عن إدراكه في الحال . وأمّا فعلها ، فهو أنّه مقصور على مقتضى الشهوة والغضب[4] ، لا[x] باعث[5] لها سواهما ، وليس لها عقل يدعو إلى أفعال مخالفة لمقتضى الشهوة والغضب[x] .

وأمّا الملك ، فدرجته أعلى الدرجات لأنّه عبارة عن موجود لا يؤثّر القرب والبعد في إدراكه ، بل لا يقتصر إدراكه على ما يتصوّر فيه القرب والبعد ، إذ القرب والبعد يتصوّر على الأجسام ، والأجسام أخسّ أقسام الموجودات . ثمّ هو مقدّس عن الشهوة والغضب ، فليست أفعاله بمقتضى[6] الشهوة والغضب ، بل داعيه[7] إلى الأفعال أمر أجلّ من الشهوة والغضب ، وهو طلب التقرّب إلى الله ، عزّ وجلّ .

وأمّا الإنسان ، فإنّ درجته متوسّطة بين الدرجتين ، ‖ (17 a) وكأنّه[8] مركّب من بهيميّة وملائكيّة . والأغلب عليه ، في بداية أمره ، البهيميّة . إذ ليس له أوّلًا من الإدراك إلّا الحواسّ التي تحتاج في الإدراك بها إلى طلب

(1) T & P_2. L & B منه. P_1 om.
(2) All mss يحتاج . Only A, Az & S & Tq have the dual form, only it is محتاجان
(3) L فكل
(4) L. B الشهوة والشهوة والغضب
(x) L om.
(5) P_2 ولا باعث
(6) L مقتضى
(7) L mar. داعيته
(8) L فكانه

[15 a] ||

الفصل الرابع

في بيان أنّ كمال العبد وسعادته في التخلّق بأخلاق الله تعالى، والتحلي بمعاني صفاته وأسمائه بقدر ما يُتصوّر في حقّه

إعلم أنّ من لم يكن له حظّ من معاني أسماء الله، عزّ وجلّ، إلّا بأن يسمع لفظه[1] ويفهم في اللغة معنى تفسيره ووضعه، ويعتقد بالقلب وجود معناه لله تعالى، فهو منحوس الحظّ، نازل[2] الدرجة، ليس يحسن به أن يتبجّح بما ناله. فإنّ سماع اللفظ لا يستدعي إلّا سلامة حاسّة السمع التي بها تدرك الأصوات. وهذه رتبة[3] تشارك البهيمة فيها. وأمّا فهم وضعه في اللغة فلا يستدعي إلّا معرفة العربيّة، وهذه رتبة يشارك فيها الأديب اللغويّ بل الغبيّ اللغويّ البدويّ[4]. وأمّا اعتقاد ثبوت معناه لله، سبحانه وتعالى، من غير كشف، فلا يستدعي إلّا فهم معاني الألفاظ والتصديق بها، وهذه رتبة يشارك فيها العاميّ، بل الصبيّ. فإنّه بعد فهم[5] الكلام، إذا ألقي[6] إليه هذه المعاني تلقّاها وتلقّنها واعتقدها بقلبه وصمّم عليها. وهذه درجات أكثر العلماء، فضلًا عن[7] غيرهم. ولا ينكر فضل هؤلاء بالإضافة إلى من لم يشاركهم في هذه الدرجات الثلاث، ولكنّه نقص ظاهر بالإضافة إلى ذروة الكمال. فإنّ حسنات الأبرار سيئات المقرّبين. بل حظوظ المقرّبين من معاني أسماء الله تعالى ثلاثة :

(1) L اللفظ
(2) L ونازل
(3) L مرتبة
(4) L om. الغبيّ . T & P mss om. اللغوي
(5) L. B unc., could be فهمه
(6) L التقى . All other mss ag. B
(7) L من

الحظ الاول : معرفة هذه المعاني على سبيل || [15 b] المكاشفة والمشاهدة، حتّى تتّضح لهم حقائقها بالبرهان الذي لا يجوز فيه الخطأ، وينكشف لهم اتّصاف الله، عزّ وجلّ، بها، انكشافًا يجري في الوضوح والبيان مجرى اليقين الحاصل للإنسان بصفاته الباطنة، التي يدركها بمشاهدة باطنه، لا بإحساسٍ ظاهر[1]. وكم[2] بين هذا وبين الاعتقاد المأخوذ من الآباء والمعلّمين تقليدًا، والتصميم عليه، وإن كان مقرونًا بأدلّة جدليّة كلاميّة!

الحظ الثاني من حظوظهم: استعظامهم ما ينكشف لهم من صفات الجلال على وجهٍ ينبعث، من الإستعظام، شوقُهم[3] إلى الإتّصاف بما يمكنهم من تلك الصفات، ليقْربوا بها من الحقّ قربًا بالصفة لا بالمكان، فيأخذوا من الإتّصاف بها شبهًا بالملائكة المقرّبين عند الله، عزّ وجلّ. ولن يتصوّر أن يمتلىء[4] القلب باستعظام صفة واستشراقها إلّا ويتبعه شوق إلى تلك الصفة، وعشق لذلك[5] الكمال والجلال، وحرص على التحلّي بذلك الوصف، إذ كان ذلك ممكنًا للمستعظم بكماله. فإن لم يكن بكماله، فينبعث الشوق إلى القدر الممكن منه، لا محالة.

ولا يخلو عن هذا الشوق أحد إلّا لأحد أمرين: إمّا لضعف[6] المعرفة واليقين بكون الوصف المعلوم من أوصاف الجلال والكمال، وإمّا لكون[7] القلب ممتلئًا بشوق آخر، مستغرقًا به. فالتلميذ إذا شاهد كمال أستاذه في العلم انبعث شوقه إلى التشبّه[8] والإقتداء به، إلّا إذا كان مملوءًا بالجوع مثلًا، فإنّ استغراق باطنه بشوق القوت ربما يمنع انبعاث شوق العلم. || [16 a]

(1) L ظاهرة . T, P_1, P_2 ظاهره
(2) L om.
(3) L شرفهم
(4) L يميل
(5) All other mss; B الى ذلك
(6) L ضعف
(7) L كون
(8) L النسبة

المعاني . فيكون إسم المؤمن بالشرع على المصدّق ومفيدًا[1] الأمن بوضع شرعيّ لا بوضع لغويّ[2] . كما أنّ إسم الصلاة والصيام[3] قد اختص بتصرّف الشرع ببعض أمور لا يقتضي وضع اللغة ذلك . فهذا غير بعيد لو كان عليه دليل ، ولكن لم يدلّ دليل على أنّ الشرع قد غيّر الوضع فيه . والأغلب على ظنّي أنّه لم يغيّر ، وأنّ من قال من المصنّفين إنّ الإسم الواحد من ٥ أسماء الله ، عزّ وجلّ ‖ إذا احتمل معاني ولم يدلّ[4] العقل على إحالة شيء 14 b منها ، حُمل على الجميع بطريق العموم ، فقد أبعد فيه .

نَعَمْ ، من المعاني ما يتقارب تقاربًا يكاد يرجع الإختلاف فيه إلى الإضافات ، فيقرب شبهه من العموم . فالتعميم فيه أقرب ، كالسلام ، فإنّه يحتمل أن يكون المراد سلامته من العيب[5] والنقص ، ويحتمل أن ١٠ يكون المراد سلامة الخلق به ومنه . فهذا وأمثاله أشبه بالعموم . فإذا[6] ثبت أنّ الميل الأظهر إلى منع التعيين ، فطلب التعيين لبعض[7] المعاني لا يكون إلّا بالاجتهاد ، فيكون الحامل[8] للمجتهد على تعيين بعض المعاني : إمّا أنّه أَلْيَق ، كمفيد الأمان ، فإنّه أليق بالمدح في حقّ الله ، عزّ وجلّ ، من التصديق ، فإنّ التصديق أليق بغيره ، إذ يجب على الكلّ الإيمان به ١٥ والتصديق لكلامه ، فإنّ رتبة[9] المصدِّق فوق رتبة المصدَّق ؛ وإمّا أن يكون أحد المعنيَيْن لا يؤدّي إلى الترادف بين[10] إسمين ، كحمل المهيمن على غير الرقيب ، فإنّه أولى من الرقيب لأنّ الرقيب قد ورد ، والترادف بعيد ، كما

(1) L (but see next note).
(2) L فيكون اسم المؤمن بالشيء مجموعاً لا على المصدق ومفيداً لا من موضع شرعي ولا موضع لغوي .
(3) L الصوم
(4) B تدل
(5) All other mss; B عن العيوب
(6) L واذا
(7) L لطلب
(8) L الحاصل
(9) L ورتبة ; om. فان
(10) L من

ذكرناه ؛ وإمّا بأن يكون أحد المعنيين أظهر في التعارف وأسبق إلى الإفهام لشهرته ، أو أدلّ على الكمال والمدح . فهذا وما يجري مجراه ينبغي أن يُعوَّل[1] عليه في بيان الأسامي . ولا نذكر[2] لكلّ اسم إلّا معنى واحدًا نراه[3] أقرب ، ونضرب عمّا عداه صفحًا ، إلّا إذا رأيناه مقاربًا في الدرجة لما ٥ ذكرناه . فأمّا تكثير الأقاويل المختلفة فيه ، مع أنّا لا نرى تعميم الألفاظ المشتركة ، فلا نرى فيه[4] فائدة .

(1) L نقول
(2) L. B تذكر
(3) L. B يراه
(4) L. B فيها

على التفاوت . فإنّ كلّ واحد من الرداء والإزار زينة للّابس[1] ، ولكنّ الرداء أشرف من الإزار .

وكذلك جعل مفتاح الصلاة : « اللهُ أكْبَر »[2] ، ولم يقُمْ عند ذوي الأبصار النافذة ' الله أعظم ' مقامه . وكذلك العرب في استعمالها تفرّق بين اللفظين إذ تستعمل 'الكبير' حيث لا تستعمل ' العظيم ' ، ولو كانا ٥ مترادفين لتواردا في كلّ مقام . تقول[3] العرب : فلان أكبر سنًّا من فلان ، ولا تقول : أعظم سنًّا . وكذلك الجليل غير الكبير والعظيم ، فإنّ الجلال يشير إلى صفات الشرف ، ولذلك[4] لا يقال : فلان أجلّ سنًّا من فلان ، ويقال : أكبر . ويقال : العرش[5] أعظم من الإنسان ، ولا يقال : أجلّ ١٠ من الإنسان .

فهذه الأسامي ، وإن كانت متناسبة المعاني ، فليست مترادفة . وعلى الجملة ، يبعد الترادف المحض في الأسماء الداخلة في التسعة[6] والتسعين ، لأنّ الأسامي لا تراد لحروفها ومخارج أصواتها[7] ، بل لمفهوماتها ومعانيها . فهذا أصل لا بد من اعتقاده .

---

(1) L. B للاّبس
(2) S 29:45
(3) L. B بقول
(4) L وكذلك
(5) L الفرس
(6) T. B & L التسع
(7) L لحروفها ومخارجها

الفصل الثالث

في الإسم الواحد الذي له معانٍ[1] مختلفة

وهو مشترك بالإضافة إليها ، كالمؤمن ، مثلًا . فإنّه قد يراد به التصديق ، وقد يشتقّ من الأمن ، ويكون المرادُ إفادة الأمن والأمان . فهل ٥ يجوز أن يحمل على كلا المعنيين حمل العموم على مسمّياته ، كما يحمل العليم على العلم ‖ بالغيب والشهادة والظاهر والباطن ، وغير ذلك من المعلومات 14 a الكثيرة ؟ وهذا إذا نظر إليه من حيث اللغة ، فبعيد أن يحمل الإسم المشترك على جميع المسمّيات حمل العموم ، إذ العرب تطلق إسم الرجل[2] وتريد به كلّ واحد من الرجال . وهذا هو العموم . ولا تطلق إسم العين ١٠ وتريد به عين الشمس والدينار والميزان والعين المنفجرة من الماء والعين الباصرة من الحيوان . وهذا هو اللفظ المشترك . بل تطلق مثل ذلك لإرادة أحد معانيه ، وتميّز ذلك بالقرينة . وقد حكي عن الشافعي ، رضي الله عنه ، في الأصول ، أنّه قال : « الإسم المشترك يحمل[3] على جميع مسمّياته إذا ورد مطلقًا ، ما لم تدلّ قرينة على التخصيص » . وهذا إن صحّ منه ١٥ فهو بعيد ، بل مطلق لفظ العين مبهم في اللغة إلى أن تدلّ قرينة على التعيين .

فأمّا التعميم[4] ، فمخالف وضع اللسان . نَعَمْ ، فيما تصرّف الشرع فيه من الألفاظ لا يبعد أن يكون من وضعه وتصرّفه إطلاق اللفظ لإرادة جميع

---

(1) T. B & L معاني
(2) L الرجال
(3) L يجمع
(4) L & T التعميات

الفصل الثاني

في بيان الأسامي المتقاربة في المعنى ، وأنّها هل يجوز أن تكون مترادفة لا تدلّ إلاّ على معنى واحد ، أو[1] لا بدّ وأن تختلف مفهوماتها

فأقول : الخائضون في شرح هذه الأسامي لم يتعرضوا لهذا الأمر ، ولم يُبعدوا أن يكون إسمان لا يدلّان إلّا على معنى واحد ، كالكبير والعظيم ، والقادر والمقتدر ، والخالق والبارئ . وهذا ممّا أستَبْعِده غاية الإستبعاد مهما كان الإسمان من جملة التسعة والتسعين . لأنّ الإسم لا يراد لحروفه بل لمعانيه ، والأسامي المترادفة لا تختلف إلّا حروفُها . وإنّما فضيلة هذه الأسامي لما تحتها من المعاني ، فإذا خلت عن المعنى لم يبقَ إلّا الألفاظ . والمعنى إذا دُلَّ عليه بألف[2] إسم لم يكن له فضل على المعنى الذي يُدَلُّ عليه بإسم واحد . فبعيد[3] أن يكمل هذا العدد المحصور بتكرير الألفاظ على معنى واحد ، بل الأشبه أن يكون تحت كلّ لفظ خصوصُ معنىً .

فاذا رأينا لفظين متقاربين فلا بدّ فيه من أحد أمرين : أحدهما ، أن نبيّن أنّ أحدهما خارج عن التسعة[4] والتسعين ، مثل الأحد والواحد . فإنّ الرواية المشهورة عن أبي هريرة ، رضي الله عنه ، ورد فيها الواحد . وفي رواية أخرى ورد الأحد بدل الواحد . فيكون مكمّل العدد معنى التوحيد[5] ، إمّا بلفظ الواحد أو بلفظ الأحد . فأمّا أن ‖ (13 a) يقوما في تكميل العدد مقام إسمين والمعنى واحد ، فهو بعيد جدًّا . الثاني ، أن يتكلّف[6] إظهار مزيّة

(1) L أم
(2) L الف
(3) L فيبعد
(4) T, P_1 & P_2. B & L التسع
(5) L التوحد
(6) L يكلف

لأحد اللفظين على الآخر ، ببيان اشتماله على دلالة لا يدلّ عليها[1] الآخر . مثاله[2] ، لو ورد الغافر والغفور والغفّار ، لم يكن بعيدًا أن تعدّ هذه ثلاثة اسامٍ[3] . لأنّ الغافر يدلّ على أصل المغفرة فقط ، والغفور يدلّ على كثرة المغفرة بالإضافة إلى كثرة الذنوب ، حتّى أنّ من لايغفر إلّا نوعًا [واحدًا][4] من الذنوب قد لا يقال له غفور . والغفّار يشير إلى كثرة على سبيل التكرار ، أي يغفر الذنوب مرّة بعد أخرى . حتّى أنّ من يغفر جميع الذنوب ولكن أوّل مرة ، ولا يغفر العائد إلى الذنب مرّة بعد أخرى ، لم يستحقّ إسم الغفّار .

وكذلك الغنيّ والملك ، فإنّ الغنيّ هو الذي لا يحتاج إلى شيء ، والملك أيضًا هو الذي لا يحتاج إلى شيء ، ويحتاج إليه كلّ شيء . فيكون الملك مفيدًا معنى الغِنى وزيادة . وكذلك العليم والخبير ، فإنّ العليم يدلّ على العلم فقط ، والخبير يدلّ على علمه بالأمور الباطنة . وهذا القدر من التفاوت يُخرج الأسامي من[5] أن تكون مترادفة ، وتكون من جنس السيف والمهنّد والصارم لا من جنس الأسد والليث . فإن عجزنا في بعض هذه الأسامي المتقاربة عن هذين المسلكين ، فينبغي أن نعتقد[6] تفاوتًا بين معنى اللفظين . وإن عجزنا عن التنصيص على خصوص ما به الإفتراق ، كالعظيم والكبير ، مثلًا ، فإنّه يصعب علينا أن نذكر وجه ‖ (13 b) الفرق بين معنَيَيْهما[7] في حقّ الله تعالى ، ولكنّا لا نشكّ في أصل الافتراق . ولذلك قال ، عزّ مِنْ قائل : « الكبرياء ردائي والعظمة إزاري » ، ففرّق بينهما فرقًا يدلّ

(1) L دلالة يدل عليه
(2) L مثل
(3) B, T, P_1 & P_2 اسامي . L om.
(4) L
(5) L عن
(6) L. B يعتقد
(7) L معنيهما

كيف ، وقد استدلّ القائلون بأنّ[1] الإسم غير المسمّى بقوله ، عزّ وجلّ : «وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَاءُ ٱلْحُسْنَىٰ»[2] ، وبقوله ، صلّى الله عليه وسلّم : « إنّ لله تعالى تسعة وتسعين إسمًا ، مائة إلّا واحدًا ، من أحصاها دخل الجنة »[3] . وقالوا : لو كان هو المسمّى لكان المسمّى تسعًا وتسعين ، وهو محال ، لأنّ المسمّى واحد . فاضطر أولئك إلى الإعتراف ها هنا بأنّ الإسم غير المسمّى ، وقالوا : يجوز أن يرد بمعنى التسمية لا بمعنى المسمّى . كما سلّم الآخرون[4] بأنّ الإسم قد يرد بمعنى المسمّى وإن كان هو غير المسمّى في الأصل . وعليه نزّلوا قوله تعالى : «سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى»[5] ، ولم يحسن كلّ واحد من الفريقين في الاستدلال والجواب جميعًا .

أمّا قوله : «سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى» ، فقد ذكرنا ما فيه وعليه . وأمّا هذا الاستدلال ، فجوابهم عنه ، بأنّ المسمّى واحد وإنّما أريد بالإسم ها هنا || 12 a التسمية ، خطأ من وجهين . أحدهما ، أنّ مَن يقول : الإسم هو المسمّى ، لا يعجز عن أن يقول : المسمّى هاهنا تسع وتسعون ، لأنّ المراد بالمسمّى مفهوم الاسم عند هذا القائل . ومفهوم العليم غير مفهوم القدير والقدّوس والخالق وغير ذلك ، بل لكلّ إسم مفهوم ومعنًى على حياله[6] ، وإن كان الكلّ يرجع إلى وصف ذات واحدة ، فكأنّ هذا القائل يقول : الإسم هو المعنى . ويمكن أن يقول : لله تعالى المعاني الحسنى[7] ، فإنّ المسمّيات هي المعاني ، وفيها كثرة لا محالة .

والثاني ، أنّ قوله : المراد بالإسم هاهنا التسمية ، خطأ . فإنّا قد بيّنا

(1) L ان
(2) S 7:180
(3) Bukh., *Tawḥīd*, 12. B تسعا وتسعين اسما هو مائة إلا واحدة
(4) L آخرون
(5) S 87:1
(6) L, T, P_1 & P_2. B خياله
(7) L الحسنة

أنّ التسمية هو[1] ذكر الإسم أو وضعه . والتسمية تتعدّد وتكثر بكثرة المسمّين وإن كان الإسم واحدًا ، كما أنّ الذكر والعلم يكثر بكثرة الذاكرين والعالمين[2] وإن كان المذكور والمعلوم واحدا . فكثرة التسمية لا تفتقر إلى كثرة الأسماء لأنّ ذلك يرجع[3] إلى أفعال المسمّين . فما أريد بالأسماء هاهنا التسميات ، بل أريد الأسماء . والأسماء هي الألفاظ الموضوعة الدالّة على المعاني المختلفة ، فلا حاجة إلى هذا التعسّف في التأويل ، قيل الإسم هو المسمّى أو لم يقل .

فهذا القدر يكفيك في كشف هذه المسألة وإن كانت المسألة[4] ، لقلّة جدواها ، لا تستحقّ هذا الاطناب . ولكنّ قصْدنا بالشرح تعليم طريق التعرّف لأمثال هذه المباحث[5] ، لتستعمل في مسائل أهمّ من هذه المسألة . فإنّ أكثر تطواف النظر || 12 b في هذه المسألة حول الألفاظ دون المعاني . والله أعلم .

(1) All mss have هو
(2) L. B العاملين
(3) L لأنه يرجع
(4) B وان كان المسألة, in mar.
(5) L المباحثة

يحصل الارواء عند مصادفة المعدة ، وهي صفة المائيّة . والسيف في الغمد قاطع ، أي هو بالصفة التي بها يحصل القطع إذا لاقى المحلّ ، وهي الحدّة ، إذ لا يحتاج إلى أن يستجدّ وصفًا في نفسه .

فالباريُ ، سبحانه وتعالى ، في الأزل خالق بالمعنى الذي به يقال الماء الذي في الكوز مرو ، وهو أنّه بالصفة التي بها يصحّ الفعل والخلق . وهو بالمعنى الثاني غير الخالق ، أي الخلق غير صادر منه . وكذلك هو في الأزل على المعنى الذي به يسمّى عـالمًا وقدّوسًا وغير ذلك . ويكون في الأبد كذلك[1] ، سمّاه غيره بذلك الإسم أو لم يسمّ . وأكثر أغاليط الجدليّين منشؤه عدم التمييز بين معاني الأسامي المشتركة ، وإذا مُيِّزت ارتفع أكثر اختلافاتهم .

11 a

فإن قيل – فقد || قال الله تعالى : «ما تَعْبُدُونَ مِنْ دونه إلّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآباؤكم »[2] ، ومعلوم أنّهم ما كانوا يعبدون الألفاظ التي هي حروف مقطّعة بل المسمّيات ، فنقول : المستدِلّ بهذا[3] لا يفهم وجه دلالته ما لم يقلْ أنّهم يعبدون المسمّيات دون الأسماء ، فيكون في كلامه التصريح بأنّ الأسماء غير المسمّيات . ولو[4] قال القائل : العرب كانت تعبد المسمّيات دون المسمّيات ، كان متناقضًا ، ولو قال : تعبد المسمّيات دون الأسماء ، كان مفهومًا غير متناقض . فلو كانت الأسماء هي المسمّيات لكان القول الأخير كالأوّل .

ثمّ يقال : معناه أنّ إسم[5] الآلهة التي أطلقوها على الأصنام كان إسمًا[6] بلا مسمّى ، لأنّ المسمّى هو المعنى الثابت في الأعيان من حيث دُلّ عليه

(1) L وكذلك يكون في الأبد
(2) S 12:40
(3) L بها
(4) L اذ لو
(5) Only P_1 has اسماء
(6) All mss have كان إسمًا

باللفظ[1] ، ولم تكن الإلهيّة ثابتة في الأعيان ولا معلومة في الأذهان بل كانت أساميها موجودة في اللسان ، فكانت أسامي بلا معنى . ومن سُمّي[2] باسم الحكيم ولم يكن حكيمًا ، وفرح به ، قيل : فرح بالإسم ، إذ ليس وراء الإسم معنى . وهذا هو الدليل على أنّ الإسم غير المسمّى ، لأنّه أضاف الإسم إلى التسمية ، وأضاف التسمية إليهم وجعلها فعلًا لهم ، فقال : « أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا » ، يعني أسماء حصلت[3] بتسميتهم وفعلهم . وأشخاص الأصنام لم تكن هي[4] الحادثة بتسميتهم .

فإن قيل – فقد قال الله تعالى : «سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى»[5] ، والذات هي المسبَّحة دون الإسم ، قلنا[6] : الإسم هاهنا زيادة على سبيل الصلة ، وعادة العرب || بمثله جارية . وهو كقوله ، عزّ وجلّ : «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»[7] . ولا يجوز أن يُستدلّ فيقال : فيه إثبات المثل ، إذ قال : «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» ، كما يقال : ليس كولده أحد ، إذ فيه إثبات الولد ، بل 'الكاف' فيه زيادة .

11 b

ولا يبعد أن يُكنّى عن المسمّى بالإسم ، إجلالًا للمسمّى ، كما يكنّى عن الشريف بالجناب والحضرة والمجلس ، فيقال : السلام على حضرته المباركة ومجلسه الشريف . والمراد به السلام عليه[8] ، ولكن يكنّى عنه بما يتعلّق به نوعًا من التعلّق ، إجلالًا . وكذلك الاسم وإن كان غير المسمّى فهو متعلّق بالمسمّى ومطابق له[9] ، وهذا لا ينبغي أن يلتبس على البصير في أصل الوضع .

(1) L اللفظ
(2) L يسمّى
(3) All other mss; B اتصلت
(4) L, P_2, P_3. B في
(5) S 87:1
(6) L. B unc.
(7) S 42:11
(8) L. B unc.
(9) L. B unc.

ولا غيره ، كما يستحيل أن يكون هو هو وغيره ، لأنّ الغير والهو هو متقابلان تقابل النفي والإثبات ، فليس بينهما واسطة .

ومن فهم هذا علم أنّه إذا أثبت لله ، عزّ وجلّ ، وصف القدرة والعلم زائدًا على الذات ، فقد أثبت ما هو غير الذات ، وأثبت الغيرية معنىً وإن لم يطلقه لفظا ، توقّفًا إلى ورود التوقيف . فكيف لا ، وإذا ذكر حدّ العلم دخل فيه علم الله ، عزّ وجلّ ، ولم تدخل فيه قدرته ولا ذاته . والخارج عن الحدّ كيف لا يكون غير الداخل في الحدّ . وكيف لا يجوز لحادّ العلم ، إذا لم يُدخِل في حدّه القدرة ، أن يعتذر ويقول : لا يضرّني خروج القدرة عن الحدّ لأنّ حدوث العلم والقدرة غير العلم ، فلا يلزمني إدخاله في حدّ العلم ، وكذلك الذات العالمة غير العلم ، فلا يلزمني إدخاله في حدّ العلم . فمن استنكر قول القائل : الداخل في الحدّ غير الخارج منه ، وأحال إطلاق لفظ الغير ها هنا ، كان من جملة من لم يفهم معنى لفظ الغير . وما عندي أنّه لا يفهم . فإنّ معنى لفظ الغير ظـاهر ، لكن ‖ 10 a عساه يقول بلسانه ما ينبو عنه عقله ويكذّبه فيه بصره[1] . وليس الغرض من المحاجّة البرهانيّة اقتناص الألسنة بل اقتناص العقول ، ليُعترف[2] باطنًا بما هو الحقّ ، أُفصِح عنه باللسان أو لم يُفصح .

فإن قيل – إنّما اضطرَّ القائلين[3] بأنّ الإسم هو المسمّى ، إلى القول به ، الحذرُ من أن يقولوا : الإسم هو اللفظ الدالّ بالإصطلاح ، فيلزمهم القول بأنّ الله ، عزّ وجلّ ، لم يكن له إسم في الأزل إذ لم يكن لفظ ولافظ ، فإنّ اللفظ حادث ؛ فنقول – هذه ضرورة ضعيفة يهون دفعها ،

(1) All other mss سرّه

(2) L لِيُعرَف , covering the two possibilities: ليعرف and لنعرف

(3) P_2 & P_3. B القائل . L القائلون

إذ يقال : معاني الأسماء كانت ثابتة في الأزل ولم تكن الأسماء ، لأنّ الأسماء عربيّة وعجميّة ، وكلّها حادثة . وهذا في كلّ إسم يرجع إلى معنى الذات أو صفة الذات ، مثل القدّوس ، فإنّه كان بصفة القدس في الأزل ، ومثل العالم ، فإنّه كان عالمًا في الأزل .

فإنّا قد بيّنّا أنّ الأشياء لها ثلاث مراتب في الوجود . أحدها في الأعيان ، وهذا الوجود موصوف بالقدم فيما يتعلق بذات الله ، عزّ وجلّ ، وصفاته . والثاني في الأذهان ، وهذا حادث إذ كانت الأذهان حادثة . والثالث في اللسان ، وهي الأسماء ، وهذا أيضًا حادث بحدوث[1] اللسان . نَعَمْ ، نريد[2] بالثابت في الأذهان العلوم ، وهي أيضًا إذا أضيفت إلى ذات الله ، عزّ وجلّ ، كانت قديمة لأنّ الله ، عزّ وجلّ ، موجود وعالم في الأزل ، وكان يعلم أنّه موجود وعالم . فكان وجوده ثابتًا في نفسه وفي علمه أيضًا ، وكانت الأسماء ‖ 10 b التي سيلهمها عبادَه ويخلقها في أذهانهم وألسنتهم أيضًا معلومة عنده . فبهذا التأويل يجوز أن يقال : كانت[3] الأسماء في الأزل .

أمّا الأسامي التي ترجع إلى الفعل كالخالق والمصوّر والوهّاب ، فقد قال قوم : يوصف بأنّه خالق في الأزل ، وقال آخرون : لا يوصف . وهذا خلاف لا أصل له[4] ، فإنّ الخالق يطلق لمعنيين : أحدهما ثابت في الأزل قطعًا ، والآخر منفي قطعًا ، ولا وجه للخلاف فيهما ، إذ[5] السيف يسمّى قاطعًا وهو في الغمد ويسمّى قاطعًا حالة حزّ الرقبة ، فهو[6] في الغمد قاطع بالقوّة وعند الحزّ قاطل بالفعل . والماء في الكوز مرو ولكن بالقوّة ، وفي المعدة مرو بالفعل . ومعنى كون الماء في الكوز مرويًا أنّه بالصفة التي بها

(1) L لحدوث

(2) L. B يريد

(3) L كانت له

(4) L. B وهذا خلاف الأصل

(5) L. B اذا

(6) L وهو

وأمّا قوله إنّ الخالق لا وصف له من الخلق ، والكاتب لا وصف له من الكتابة ، فليس كذلك . والدليل على أنّ له وصفًا[1] أنّه يوصف به مرة وينفى عنه أخرى . والإضافة وصف للمضاف ينفي ويثبت كالبياض الذي ليس بمضاف . فمن عرف زيدًا وبكرًا ثمّ عرف أنّ زيدًا أب لبكر فقد عرف شيئًا لا محالة . وهذا الشيء إمّا وصف أو موصوف ، وليس هو ذات الموصوف بل هو وصف ، وليس وصفًا[2] قائمًا بنفسه بل هو وصف لزيد . فالاضافات من[3] قبيل الأوصاف للمضافات ، إلّا أنّ مضمونها لا يعقل إلّا بالقياس بين شيئين ، وذلك لا يخرجها عن كونها أوصافًا .

ولو قال القائل : ليس الله ، عزّ وجلّ ، موصوفًا بكونه خالقًا ، كَفَرَ ، كما لو قال القائل : ليس موصوفًا بكونه عالمًا ، كَفَرَ . ولكن إنّما وقع هذا القائل في هذا الخبط لأنّ الإضافة عند المتكلّمين غير معدودة في جملة الأعراض ، مع أنّهم إذا قيل لهم : ما معنى العرض ؟ ، قالوا : إنّه موجود في محلّ لا يقوم بنفسه . وإذا قيل لهم : الإضافة هل تقوم بنفسها ؟ ‖ (9 a) قالوا : لا . وإذا قيل لهم : هل الإضافة موجودة أم لا ؟ ، قالوا : نعم . إذ لا يمكنهم أن يقولوا : الأبوّة معدومة ، إذ لو كانت الأبوّة معدومة لم يكن في العالم أب . وإذا قيل لهم : الأبوّة تقوم بنفسها ، قالوا : لا . فيضطرّون[4] إلى الإعتراف بأنّها موجودة وأنّها لا تقوم بنفسها ، بل تقوم في محلّ . ويعترفون بأنّ العرض عبارة عن موجود في محلّ ، ثمّ يعودون وينكرون أنّه عرض .

(1) L وصفا منه
(2) L وليس هو وصف
(3) L. B هي
(4) L فينظرون

وأمّا قوله إنّ مِن الإسم ما لا يقال إنّه المسمّى ولا يقال هو غيره ، فهو أيضًا خطأ ، لأنّه سيفسّر ذلك بالعالِم ، وهذا إذا اعتذر فيه بأنّ الشرع لم يأذن في إطلاق ذلك في حقّ الله ، عزّ وجلّ . فربّما قيل : ليس التصريح بالحقّ والصدق موقوفًا على إذن خاصّ ، وربّما سومح الآن فيه ورُدَّ النظر إلى الإنسان إذا وصف بالعلم ، أفتقول أنّ العلم ليس غير الإنسان ، وقد كان الإنسان موجودًا ولم يكن العلم ، وحدّ العلم غير حدّ الإنسان ، لا محالة ؟ فإن قال : العلم غير الإنسان ، ولكن إذا قلنا لشخص واحد إنّه عالم وإنّه إنسان ، لم يكن العالم هو الإنسان ولا هو غير الإنسان ، لأنّ الإنسان هو الموصوف ، قلنا : ويلزم هذا من الكاتب والنجّار والخالق ، فإنّ الموصوف به أيضًا هو الإنسان .

على أنّ الحقّ فيه التفصيل ، وهو أن يقال مفهوم لفظ الإنسان غير مفهوم لفظ العالم ، إذ مفهوم الإنسان حيوان عاقل ، ومفهوم العالم شيء مبهم له علم ، وأحد اللفظين غير اللفظ الآخر ، ومفهوم أحدهما ‖ (9 b) غير مفهوم الآخر . فهو بهذا[1] الوجه غيره[2] ، لا يجوز أن يقال : هو هو ، وبوجه آخر هو هو ولا يجوز أن يقال[3] بذلك الوجه : هو غيره . وذلك إذا نظر إلى الذات الواحدة التي توصف بأنّها إنسان وأنّها عالمة ، فإنّ المسمّى بالإنسان هو الموصوف بأنّه عالم ، كما أنّ المسمّى بالثلج هو الموصوف بأنّه بارد وأبيض . فبهذا النوع من النظر والاعتبار هو هو ، وبالاعتبار الأوّل هو غيره . ومحال في العقل[4] أن يكون الإعتبار واحدًا ويكون لا هو هو

(1) T & P mss. B لهذا . L لا بهذا
(2) P_1. In B, in mar. L, T, P_2 & P_3 غير
(3) L, T, & P mss word sequence. B الآخر . comes after هو هو وبوجه آخر هو هو ولا يجوز ان يقال and فهو بهذا الوجه are in B in mar.
(4) All other mss; B looks like القول, with the في almost completely er.

وحدّ القسم الأوّل كلّ إسم يقال في جواب : ما هو ؟ فإنّه إذا أشير إلى شخص آدميّ وقيل : ما هو ؟ ليس كقول : من هو ؟ ، فجوابه أن يقال : إنسان . فلو قيل : حيوان ، لم يكن قد ذكر تمام الماهيّة ، لأنّه ليس تتقوّم ماهيّته بمجرّد الحيوانيّة ، لأنّه هو بأنّه حيوان عاقل لا بأنّه حيوان فقط . ولفظ الإنسان[1] للحيوان العاقل . فلو قيل بدل الإنسان : أبيض أو طويل أو عالم أو كاتب ، لم يكن جوابًا ، لأنّ مفهوم الأبيض شيء مبهم له وصف البياض ، ما يُدري [ما][2] ذلك[3] الشيء ، ومفهوم العالم شيء مبهم له وصف العلم ، ومفهوم الكاتب شيء مبهم له فعل الكتابة . نَعَمْ ، يجوز أن يُفهم أنّ الكاتب إنسان ، ولكن مِن أمور خارجة وأدلّة زائدة على مفهوم اللفظ . وكذلك إذا أشير إلى لون وقيل : ما هو ؟ ، فجوابه أنّه بياض . فلو ذكر إسمًا مشتقًّا فقال : مشرق أو مفرق لضوء البصر ، لم يكن جوابًا ، لأنّ المطلوبَ بقولنا : ما هو ؟ ، حقيقةُ الذات وماهيّتها التي بها هي ما هي . والمشرق شيء مبهم له الإشراق ، والمفرق شيء مبهم له التفريق .

فهذا التفريق[4] في مدلول الأسامي ومفهومها صحيح . ويجوز أن يعبّر عن هذا بأنّ الإسم قد يدلّ على الذات ، وقد يدلّ على غير الذات ، وقد يكون ذلك على سبيل المساهلة في الإطلاق . فإنّ قولنا : يدلّ على ‖ غير الذات ، إن لم يفسّر بأنّا أردنا به غير الماهيّة المقولة في جواب ’ما هو؟‘ ، لم يصحّ . فإنّ العالِم يدلّ على ذات له العلم ، فقد دلّ على الذات أيضًا . ففرْق بين أن يقول : عالم ، وبين أن يقول : علم ، لأنّ العالم يدلّ على ذات له العلم ، ولفظ العلم لا يدلّ إلّا على العلم .

(1) P_1, P_3 والانسان اسم
(2) P_1. P_3 من
(3) P_1 ذاك
(4) P_1, P_3 التقسيم

فقوله : الإسم قد يكون ذات المسمّى ، فيه خللان ، ويحتاج فيه إلى إصلاحين : أحدهما ، أن يبدل الإسم بمفهوم الإسم ، والآخر ، أن يبدل الذات بماهيّة الذات . فيقال : مفهوم الإسم قد يكون حقيقة الذات وماهيّتها ، وقد يكون غير الحقيقة . وأمّا قوله إنّ الخالق هو غير المسمّى ، إن أراد به لفظ الخالق ، فاللفظ أبدًا هو غير مدلول اللفظ[x] ، وإن أراد به أنّ مفهوم اللفظ غير المسمّى ، فهو محال ، لأنّ الخالق إسم ، وكلّ إسم مفهومه مسمّاه . فإن لم يفهم المسمّى منه فليس إسمًا له . والخالق ليس إسمًا للخلق وإن كان الخلق داخلًا فيه ، والكاتب ليس إسمًا للكتابة ، ولا المسمّى إسمًا للتسمية . بل الخالق إسم ذات من حيث يصدر عنه الخلق . فالمفهوم من الخالق هو الذات أيضًا لكن لا حقيقة الذات ، بل المفهوم هو الذات من حيث [له][1] صفة إضافيّة ، كما إذا قلنا : [أب][2] ، لم يكن المفهوم منه ذات الأب ، بل المفهوم ذات الأب من حيث إضافته إلى الابن .

والأوصاف تنقسم إلى إضافية وغير إضافية ، والموصوف بجميعها الذوات . فإن قال قائل : الخالق ، وصف وكلّ وصف ‖ فهو إثبات ، وليس في مضمون هذا اللفظ إثبات سوى الخلق ، والخلق غير الخالق ، وليس للخالق[3] وصف حقيقيّ من الخلق ، فلذلك قيل أنّه يرجع إلى غير[4] المسمّى ؛ فنقول ـ قول القائل : الإسم يُفهِّم غير المسمّى ، متناقض ، كقول القائل : الدليل يُعرِّف غير المدلول . فإنّ المسمّى عبارة عن مفهوم الإسم ، فكيف يكون المفهوم غير المسمّى والمسمّى غير المفهوم .

(x) L & T om. ends
(1) All other mss; B انه
(2) All other mss; B ابن
(3) L الخالق
(4) L عين

له مثال آخر . وهذا يرجع إلى اتحاد[1] الحقيقة وكثرة الإسم . ولا بدّ في قولنا : هو هو ، من كثرة من وجه ووحدة من وجه . وأحقّ الوجوه أن تكون الوحدة في المعنى والكثرة في مجرّد اللفظ . وهذا القدر كاف في الكشف على هذا الخلاف الطويل الذيل ، القليل النيل . فقد ظهر لك أنّ الإسم ٥ والتسمية والمسمّى ألفاظ متباينة المفهوم ، مختلفة المقصود ، وإنّما يصحّ على الواحد منها أن[x] يقال : هو غير الثاني ، لا أنّه هو ، لانّ الغير في مقابلة الهو[2] هو .

وأمّا المذهب الثالث المقسِّم للإسم إلى ما هو المسمّى وإلى ما هو غيره وإلى ما لا هو هو ولا هو غيره ، فأبعد المذاهب عن السداد وأجمعها لفنون[3] ١٠ الإضطراب ، إلّا أن يؤوّل ويقال : ما أراد بالإسم الذي قسّمه إلى ثلاثة أقسام الإسمَ نفسه ، بل أراد به مفهوم الإسم ومدلوله ، ومفهوم الإسم غير الإسم ، فإنّ مفهوم الإسم هو المدلول ، والمدلول غير الدليل . وهذا الإنقسام الذي ذكره متطرّق إلى مفهوم الإسم . فالصواب أن يقال – مفهوم الإسم قد يكون ذات المسمّى وحقيقته وماهيته ، وهي أسماء الأنواع[4] التي ليست ١٥ مشتقّة ، كقولك : إنسان وعلم وبياض ، وإلى ما هو مشتقّ ، فلا يدلّ على حقيقة المسمّى ، بل يترك الحقيقة ‖ مبهمة ، ويدلّ على صفة له ، 7 b كقولك : عالم وكاتب . ثمّ المشتقّ منقسم[5] إلى ما يدلّ على وصف حال في المسمّى ، كالعالم والأبيض ، وإلى ما يدلّ على إضافة له إلى غير مفارق ، كالخالق والكاتب .

---

(1) L. B ايجاد

(x) L & T om. until p. 27, see n. (x)

(2) P_1, P_3 & G. B هو

(3) P_3 لقبول

(4) P_1, P_3 & G. B انواع الاسماء

(5) P_1, P_3 ينقسم

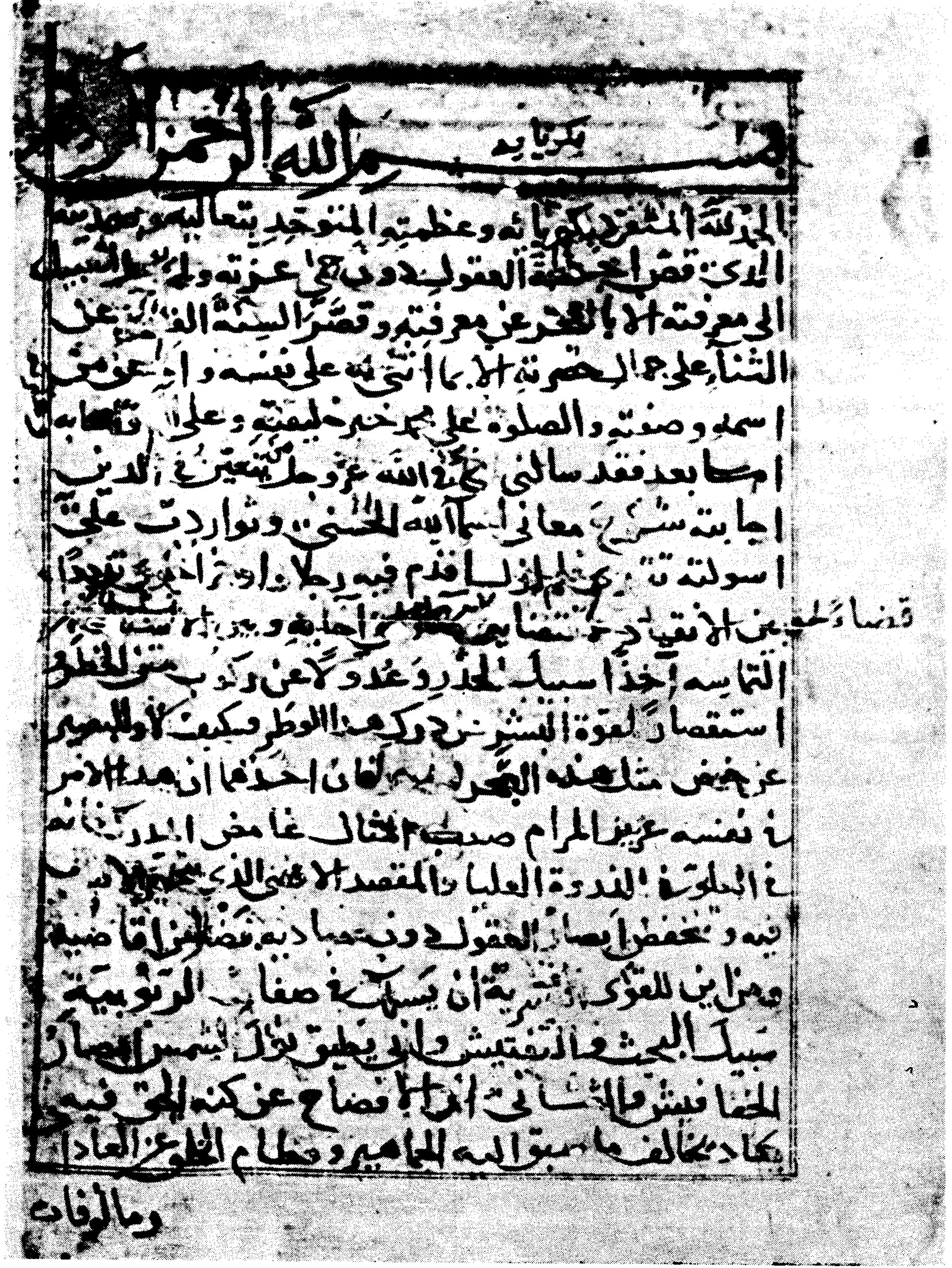
(B) Universitätsbibliothek Thübigen, Depot d. ehem. Preuss. Staatsbibliothek
Ms or. Sprenger 857 (Ahlwardt, No. 2219):
Al-maqṣad al-asnā, fol. 1 b

كيف ، ونسبة الحركة إلى المحلّ واحتياجها إليه ضروريّ[1] ، ونسبتها إلى الفاعل نظريّ ، أعني به الحكم بوجود النسبتين دون التصوّر . فكذلك الإسم له دلالة ، وله مدلول وهو[2] المسمَّى ، ووضْعه فعل فاعل مختار وهو التسمية . ثمّ ليست[3] هذه المداخلة[4] من قبيل دخول السيف في مفهوم الصارم والمهنّد ؛ لأنّ الصارم سيف بصفة ، وكذا المهنّد ، فالسيف داخل ٥ فيه ؛ وليس المسمَّى إسمًا بصفة ، ولا التسمية إسمًا بصفة ، فلا يصحّ[5] أيضًا فيه هذا التأويل.

وأمّا الوجه الثالث الذي يرجع إلى اتحاد المحلّ مع تعدّد الصفة ، فهو أيضًا ، مع بعده ، غير جار في الاسم والمسمّى ولا في الإسم والتسمية ، حتّى يقال إنّ شيئًا واحدًا موضوع لأن يسمّى إسمًا ويسمّى تسمية ، كما كان ١٠ في مثال الثلج ، إذ هو معنى واحد موصوف بالبارد والأبيض . ولا هو كقول القائل : الصدّيق ، رضي الله عنه ، هو ابن أبي قحافة ، لأنّ تأويله أنّ الشخص الذي وُصف[6] بأنّه صدّيق هو الذي نُسب بالولادة إلى أبي قحافة . فيكون معنى[7] 'هو[8] هو' إتحاد الموضوع مع القطع بتباين الصفتين . فإنّ مفهوم الصدّيق ، رضي الله عنه ، غير مفهوم [بنوّة][9] أبي قحافة . ١٥

7 a فالتأويلات التي تطلق عليها 'هو هو' غير جارية || في الإسم والمسمّى وفي الإسم والتسمية البتّة ، لا حقيقتها ولا مجازها . والحقيقة من جملتها ما يرجع إلى ترادف الأسماء ، كقولنا : الليث هو الأسد ، بشرط أن لا يكون في اللغة فرق بين مفهوميّ[10] اللفظين . فإن كان بينهما فرق ، فليطلب

(1) L ضرورة
(2) L هو
(3) L. B ليس
(4) All other mss; B المتداخلة
(5) L يصلح
(6) L وصفه
(7) L المعنى
(8) L الهو
(9) All other mss; B om.
(10) L مفهوم



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتفرد بكبريائه وعظمته المتوحد بتعاليه ومجده
الذي قصر أجنحة العقول دون حمى عزته وجعل السبيل
إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته وقصر ألسنة الفصحاء عن
الثناء على جمال حضرته إلا بما أثنى به على نفسه وأوعز من
أسمائه وصفاته والصلوة على محمد خير خليقته وعلى آله وأصحابه
أما بعد فقد سألني أخ في الله عز وجل يتعين في الدين
إجابته شرح معاني أسماء الله الحسنى وتواردت علي
سؤالته [illegible]
[illegible]
التماسه أخذا بسبيل الحذر [illegible]
استقصارا لقوة البشر عن درك هذا الوطر وكيف لا والبصير
عن خوض مثل هذه اللجة [illegible] فإن أحدهما أن هذا الأمر
في نفسه عزيز المرام صعب المنال غامض المدرك [illegible]
في العلو في الذروة العليا والمقصد الأقصى الذي [illegible]
فيه وتنخفض أبصار العقول دون مبادئه [illegible]
ومن أين للقوى البشرية أن يسلك في صفات الربوبية
سبيل البحث والتفتيش وأنى يطيق نور الشمس أبصار
الخفافيش والثاني أن الإفصاح عن كنه الحق فيه
يكاد يخالف ما سبق إليه الجماهير وفطام الخلق عن العادات
والمألوفات

(B) Universitätsbibliothek Thübigen, Depot d. ehem. Preuss. Staatsbibliothek
Ms or. Sprenger 857 (Ahlwardt, No. 2219):
Al-maqṣad al-asnā, fol. 1 b

أما الفن الأول فيشتمل على بيان حقيقة القول في الاسم والمسمى والتسمية و

ما وقع من الغلط فيه لأكثر الفرق وبيان أن ما يتقارب معناه من أسماء الله

تعالى كالعظيم والجليل والكبير هل يجوز أن تحمل على معنى واحد فيكون من حيث

أسامي مترادفة فيتكاثر وإن تختلف معناه وبيان أن الاسم الواحد الذي له معنيان

هو مشترك بالإضافة إليهما هل يجوز أن يحمل العموم على مسمياته أم يتعين

حمله على أحدهما وبيان أن للعبد حظا من معنى كل اسم من أسماء الله تعالى

الفن الثاني يشتمل على بيان معاني أسماء الله تعالى التسعة والتسعين

وبيان أن جملتها كيف ترجع إلى ذات واحدة لا كثرة فيها الفن الثالث

يشتمل على بيان أن أسماء الله تعالى تزيد على تسعة وتسعين توقيفا

وبيان الرخصة في وصف الله تعالى بكل ما هو متصف به وإن لم يرد

فيه إذن وتوقيف إذا لم يرد فيه منع وبيان فائدة الإحصاء والتخصيص

بمائة إلا واحدة الفن الأول في السوابق والمقدمات وفيه فصول

بيان معنى الاسم والمسمى والتسمية قد أكثر الخائضون في الاسم والمسمى

والتسمية فرقة [illegible] على طريق الأكثر الذي [illegible] قائل أن الاسم

هو المسمى ولكنه غير التسمية ومن قائل أنه غير المسمى ولكنه هو

(L) British Museum, London, Arabic Ms Or 7357 :
Al-maqṣad al-asnā, fol. 3 b

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتفرد بكبريائه وعظمته المتوحد بتعاليه ومجده
الذي تقف أجنحة العقول دون حمى عزته ولم يجعل السبيل إلى
معرفته إلا بالعجز عن معرفته وقصر ألسنة الفصحا عن الثنا
على جمال حضرته إلا بما أثنى به على نفسه وأحصى من أسميه وصفته
والصلوة على محمد خير خليقته وعلى آله وأصحابه وعترته أما
بعد فقد سألني أخ في الله بتعين علي إجابته شرح معاني أسماء الله
الحسنى وتواترت علي أسئلته تترى فلم أزل أقدم فيه رجلا وأؤخر
أخرى ترددا بين الانقياد لاقتضائه قضاء لحق إخائه وبين الاستعفا
عن التماسه أخذا بسبيل الحذر وعدولا عن ركوب متن الخطر واستقصارا
لقوة البشر عن درك منتهى الوطر وكيف لا والتصبر عن خوض

(T) Universitätsbibliothek Thübigen, Depot d. ehem. Preuss. Staatsbibliothek
Ms or. quart. 716 (Ahlwardt, No. 2220):
Al-maqṣad al-asnā, fol. 1 b

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتفرد بكبريائه وعظمته المتوحد بمجده وتمجيده الذي قصرت اجنحة العقول دون
حمى عزته ولم يجعل السبيل الى معرفته الا بالعجز عن معرفته وحصرت السنة الفصحاء عن الثناء
على جمال حضرته الا بما اثنى على نفسه واحصى من اسمائه وصفته والصلوة على محمد خير خلقه
وعلى اله واصحابه وعترته اما بعد فقد سالني اخ في الله امره يتعين في الدين اجابته
شرح معاني اسماء الله الحسنى وتوارد على اسولته تترى فلم ازل اقدم فيه رجلا واوخر
اخرى مترددا بين الاقدام لقضاء حق اجابته وبين الاستعفاء
عن التماسه اخذا في سبيل الحذر وعدولا عن ركوب الخطر واستقصارا للقوة
البشرية عن درك هذا الوطر وكيف لا والبصير عن الخوض في مثل هذا الامر صارفان
احدهما ان هذا الامر في نفسه عزيز المرام صعب المنال غامض المدرك في غاية في علو
الذروة العليا والمنتهى القصوى الذي تتحير الالباب فيه وتنخفض ابصار العقول دون
مبادي فضلا عن اقاصيه ومن اين للقوة البشرية ان تسلك في صفات الربوبية
سبيل البحث والتفتيش والى ان تطلع نور الشمس ابصار الخفافيش واما الثاني
ان الافصاح عن كنه الحق فيه يكاد يخالف ما سبق اليه الجماهير وفطام الخلق عن العادات
والمألوف المذاهب عسير وجناب الحق يجل عن ان يكون مشرعا لكل وارد وان يطلع عليه
الا واحد بعد واحد ومهما عظم المطلوب قل المساعد ومن خالط الخلق جدير ان يتحامى
لكن من ابصر الحق عسير عليه ان يتعامى ومن لم يعرف ما تركه فالسكوت عليه حتم ومن عرفه
فالصدع بالحزم والذكر فيه يقبل من عرفانه كل لبس ولكن عذري في وجه هذا الاعذار
صدق الاقتضاء مع شدة الاصرار فما لا يرجى ان يستقل العدول ويجزل الثواب

بمنه ولطفه

(P$_3$) Princeton University Library, Yahuda Collection, No. 5470 :
al-Maqṣad al-asnā, fol. 1 b.

الوجه الثاني يضاهي قول القائل : الصارم هو السيف ، والمهنّد هو السيف ، وهذا يفارق الأوّل . فإنّ هذه الأسامي مختلفة المفهومات وليست مترادفة ، لأنّ الصارم يدلّ على السيف من حيث هو قاطع ، والمهنّد يدلّ على السيف[1] من حيث نسبته إلى الهند . والسيف يدلّ دلالة مطلقة من غير إشارة إلى غير ذلك . وإنّما المترادفة هي التي تختلف حروفها فقط ولا تتفاوت بزيادة ولا نقصان . فلنسمّ هذا الجنس متداخلًا ، إذ السيف داخل في مفهوم الألفاظ الثلاثة وإن كان بعضها يشير معه إلى زيادة .

الوجه الثالث ، أن يقول القائل : الثلج أبيض بارد . فالأبيض والبارد واحد ، والأبيض[2] هو البارد ، وهذا أبعد الوجوه . ويرجع ذلك إلى وحدة الموضوع الموصوف بالوصفين ، معناه أنّ عينًا واحدة موصوفة بالبياض والبرودة . وعلى الجملة ، فقولنا : هو هو ، يدلّ على كثرة لها وحدة من وجه . فإنّه إذا لم تكن[3] وحدة لم يمكن أن يقال : هو هو واحد ، وما لم تكن[4] كثرة لم يكن[5] هو هو ، فإنّه إشارة إلى شيئين .

فلنرجع إلى غرضنا فنقول : مَن ظنّ أنّ الإسم هو المسمّى ، على قياس الأسماء المترادفة ، كما يقال : الخمر هي العقار ، فقد أخطأ جدًّا ، لأنّ مفهوم المسمّى غير مفهوم الإسم ، إذ بينّا أنّ الإسم لفظ دالّ والمسمّى مدلول ، وقد يكون غير لفظ ، ولأنّ الإسم عربيّ وعجميّ وتركيّ ، أي موضوع العرب والعجم ‖ والترك ، والمسمّى قد لا يكون كذلك . والاسم إذا سئل عنه ، قيل : ما هو ؟ والمسمّى إذا سئل عنه ، ربما قيل : من هو ؟ كما إذا حضر شخص فيقال : ما اسمه ؟ فيقال : زيد ، وإذا سئل عنه ، قيل : من هو ؟ وإذا

(1) L المهند هو السيف
(2) L اذ الابيض
(3)-(5) L, T & P_2. B ... يكن ... يكن ... تكن

سمّي التركي الجميل بإسم الهنود ، قيل : إسم قبيح ومسمًّى حسن . وإذا[1] سمّي بإسم كثير الحروف ، ثقيل المخارج ، قيل : إسم ثقيل ومسمًّى خفيف . والإسم قد يكون مجازًا ، والمسمّى لا يكون مجازًا . والإسم قد يبدّل على سبيل النقال[2] ، والمسمّى لا يتبدّل[3] . وهذا كله يعرّفك أنّ الإسم غير المسمّى . ولو تأملت وجدت فروقًا غير ذلك ، ولكنّ البصير يكفيه اليسير والبليد لا يزيده التكثير إلّا تحيُّرًا .

وأمّا الوجه الثاني ، وهو أن يقال : الإسم هو المسمّى ، على معنى أنّ المسمّى مشتقّ من الإسم ويدخل فيه كما يدخل السيف في مفهوم الصارم ، فهذا إن قيل به فيلزم عليه أن يكون[4] التسمية والمسمِّي والمسمَّى والإسم كلّه واحدًا ، لأنّ[5] الكلّ مشتقّ من الإسم ويدلّ عليه . وهذا مجازفة في الكلام . وهو كقول القائل : الحركة والتحريك والمحرِّك والمحرَّك واحد ، إذ الكلّ مشتقّ من الحركة ، وهو خطأ . فإنّ الحركة تدلّ على النقلة من غير دلالة على المحلّ والفاعل والفعل ، والمحرِّك يدلّ على فاعل الحركة ، والمُحرَّك يدلّ على [محلّ الحركة مع][6] كونه مفعولًا ، بخلاف المتحرِّك ، فإنّه يدلّ على محلّ الحركة ولا يدلّ على كونه مفعولًا ، والتحريك يدلّ على فعل الحركة من غير دلالة على الفاعل والمحلّ . فهذه حقائق متباينة وإن كانت الحركة غير خارجة عن جميعها .

ولكن ‖ للحركة حقيقة في نفسها تعقل وحدها ، ثم تعقل نسبتها إلى فاعل . وهذه الإضافة غير المضاف ، إذ الإضافة تعقل بين شيئين والمضاف قد يعقل وحده ، وتعقل نسبته إلى المحلّ وهو غير نسبته إلى الفاعل .

(1) L فاذا
(2) B & L. All other mss التفاول
(3) L لا يبدل
(4) P_1 & P_2 تكون
(5) L الا ان
(6) All other mss.

أمّا الموضوع أوّلًا ، فكقولك[1] : سماء وشجر وإنسان وغير ذلك . وأمّا الموضوع ثانيًا ، فكقولك[1] : إسم وفعل وحرف ‖ 4 b ‖ وأمر ونهي ومضارع . وإنّما قلنا إنّه موضوع وضعًا ثانيًا لأنّ الألفاظ الموضوعة للدلالة على الأشياء منقسمة إلى ما يدلّ على معنى في غيره فيسمّى حرفًا ، وإلى ما يدلّ على معنى في نفسه . وما يدلّ على معنى في نفسه ينقسم[2] إلى ما يدلّ على زمان وجود ذلك المعنى ، ويسمّى فعلًا ، كقولك : ضرب يضرب ، وإلى ما لا يدلّ على الزمان ، ويسمّى إسمًا ، كقولك : سماء وأرض . فأوّلًا وضعت الألفاظ دلالات على الأعيان ، ثمّ بعد ذلك وضع الإسم والفعل والحرف دلالات على أقسام الألفاظ ، لأنّ الألفاظ بعد وضعها أيضًا صارت موجودات في الأعيان وارتسمت صورها في الأذهان ، فاستحقت أيضًا أن يُدلّ عليها بحركات اللسان . ويتصوّر ألفاظ تكون موضوعة وضعًا ثالثًا ورابعًا ، حتّى إذا قُسم الإسم إلى أقسام ، وعرف كلّ قسم بإسم ، كان ذلك الإسم في الدرجة الثالثة ، كما يُقال ، مثلًا : الإسم ينقسم إلى نكرة وإلى معرفة ، وغير ذلك . والغرض من هذا كلّه أن تعرف[3] أنّ[4] الإسم يرجع إلى لفظ موضوع وضعًا ثانيًا . فإذا قيل لنا : ما حد الإسم ؟ قلنا : إنّه اللفظ الموضوع للدلالة ، وربّما نضيف إلى ذلك ما يميّزه عن الحرف والفعل . وليس تحرير[5] الحدّ من غرضنا الآن ، إنّما الغرض أنّ المراد بالإسم المعنى الذي هو في الرتبة الثالثة ، وهو الذي في اللسان دون الذي في الأعيان والأذهان .

وإذا عرفت أنّ الإسم إنّما يُعنى به اللفظ الموضوع للدلالة ، فاعلم

(1) P_2. All other mss كقولك
(2) All other mss; B فينقسم
(3) All other mss; B يعرف
(4) In B, in mar.
(5) L تحريد

أنّ كلّ موضوع للدلالة فله واضع ووضع وموضوع له . ‖ 5 a ‖ يقال للموضوع له مسمًّى ، وهو المدلول عليه من حيث أنّه مدلول عليه . ويقال للواضع المسمِّي ، ويقال للوضع التسمية . يقال سمّى فلان ولده إذا وضع لفظًا يدل عليه ، ويُسمّى وضعه تسمية . وقد يطلق لفظ التسمية على ذكر الإسم الموضوع[1] ، كالذي ينادي شخصًا ويقول : 'يا زيد!' ، فيقال سمّاه . فإن قال : 'يا أبا بكر!' يقال كنّاه . وكان لفظ التسمية مشتركًا بين وضع الإسم وبين ذكر الإسم ، وإن كان الأشبه أنّه أحقّ بالوضع منه بالذكر . ويجري الإسم والتسمية والمسمّى مجرى الحركة والتحريك والمحرِّك والمحرَّك ، وهذه أربعة اسامٍ متباينة تدلّ على معان مختلفة . فالحركة تدلّ على النقلة من مكان إلى مكان ، والتحريك يدلّ على إيجاد هذه الحركة ، والمحرِّك يدلّ على فاعل الحركة ، والمُحرَّك يدلّ على الشيء الذي فيه الحركة مع كونه صادرًا من فاعل ، لا كالمتحرِّك ، الذي لا يدلّ إلّا على المحلّ الذي فيه الحركة ولا يدلّ على الفاعل . فإذا ظهر[2] الآن مفهومات هذه الألفاظ ، فليُنظر هل يجوز أن يقال فيها إنّ بعضها هو البعض ، أو يقال إنّه غيره .

ولا يُفهم هذا إلّا بمعرفة معنى الغير والهو هو . وقولنا : هو هو ، يطلق على ثلاثة أوجه . الوجه[3] الأوّل يضاهي قول القائل : الخمر هي[4] العقار ، والليث هو الأسد . وهذا يجري في كلّ شيء هو واحد في نفسه وله إسمان مترادفان لا يختلف مفهومهما البتّة ، ولا يتفاوت بزيادة ولا نقصان ، وإنّما تختلف حروفهما ‖ 5 b ‖ فقط . وأمثال هذه الأسماء تسمّى مترادفة .

(1) L للموضوع
(2) P_2 corr. ت for ظهرت . All other mss ظهر
(3) L om.
(4) L هو

لحدّه[1] وحقيقته ، ثمّ المعرفة بالصفة وحدّها على سبيل التصوّر لحدّها وحقيقتها ، ثمّ النظر في نسبة تلك الصفة إلى الموصوف ، أنّها موجودة له أو منفية عنه . فمن أراد ، مثلًا ، أن يعلم أنّ الملك قديم أو حادث ، فلا بدّ وأن يعرف أوّلًا معنى لفظ الملك ، ثمّ معنى القديم والحديث[2] ، ثمّ ينظر في إثبات أحد الوصفين ‖ للملك أو نفيه عنه . فكذلك لا بدّ (3 b) (٥) من معرفة معنى الإسم ومعنى المسمّى ، ومعرفة معنى الهويّة والغيريّة[3] حتّى يتصوّر أن يعرف بعد ذلك أنّه هو أو غيره .

فنقول في بيان حدّ الإسم وحقيقته : إنّ للأشياء وجودًا في الأعيان ووجودًا في اللسان ووجودًا في الأذهان . أمّا الوجود في الأعيان ، فهو[4] الوجود الأصليّ الحقيقيّ ، والوجود في الأذهان هو الوجود العلميّ الصوريّ[x] ، والوجود (١٠) في اللسان هو الوجود اللفظيّ الدليليّ[x] فإنّ السماء[5] ، مثلًا ، لها وجود في عينها ونفسها ، ثمّ لها وجود في أذهاننا ونفوسنا ، لأنّ[6] صورة السماء تنطبع في أبصارنا ثمّ في خيالنا ، حتّى لو عدمت السماء ، مثلًا ، وبقينا ، لكانت صورة السماء حاضرةً في خيالنا . وهذه الصورة هي التي يعبّر عنها بالعلم ، وهو مثال المعلوم ، فإنّه محاكٍ للمعلوم ومواز له ، وهي كالصورة المنطبعة (١٥) في المرآة ، فإنها محاكية للصورة الخارجة[7] المقابلة لها .

وأمّا الموجود في اللسان ، فهو اللفظ المركّب من أصوات قطّعت ثلاث[8]

(1) L, T, P_2 & P_3. B بحده

(2) T والحادث

(3) L الهو هو والغير

(4) L هو

(x) L om.

(5) L الاسماء

(6) L اذ

(7) P_1 & P_3 الخارجيّة

(8) If the ء is written, and some of the mss including B and L have it, then, strictly, there are four letters. A, Az, S & Tq have أربع instead of ثلاث , and then mention the ء as the fourth letter.

تقطيعات ، يعبّر عن المقطعة الأولى بالسين وعن الثانية بالميم وعن الثالثة بالألف ، وهي كقولنا : سماء . فالقول دليل على ما في الذهن ، وما في الذهن صورة لما في الوجود مطابقة له . ولو لم يكن[1] وجودٌ في الأعيان لم تنطبع صورة ‖ في الأذهان ، ولو[x] لم تنطبع في صورة الأذهان[x] ولم يشعر به (4 a) الإنسان ، لم يعبّر عنه باللسان . فإذا ، اللفظ والعلم والمعلوم ثلاثة أمور (٥) متباينة ، لكنّها متطابقة متوازية ، وربّما تلتبس على البليد ، ولم يتميّز البعض منها عن البعض .

وكيف لا تكون هذه الموجودات متمايزة ، ويلحق كلّ واحد منها خواصّ لا تلحق الأخرى . فإنّ الإنسان ، مثلًا ، من حيث أنّه موجود في الأعيان ، يلحقه أنّه نائم ويقظان ، وحيّ وميت ، وقائم وماشٍ وقاعد ، وغير ذلك . (١٠) ومن حيث أنّه موجود في الأذهان ، يلحقه أنّه مبتدأ وخبر ، وعام وخاص ، وكلّي وجزئي ، وقضيّة ، وغير ذلك . ومن حيث أنّه موجود في اللسان ، يلحقه أنّه عربي وعجمي[2] وتركي ، وكثير الحروف وقليلها ، وأنّه إسم وفعل وحرف ، وغير ذلك . وهذا الوجود ممّا يجوز أن يختلف بالأعصار ويتفاوت في عادة الأمصار . فأمّا[3] الوجود الذي في الأعيان والأذهان لا (١٥) يختلف بالأعصار والأمم البتّة .

فإذا عرفت هذا ، فدع عنك الآن الوجود الذي في الأعيان والأذهان ، وانظر في الوجود اللفظيّ ، فإنّ غرضنا يتعلق به . فنقول : الألفاظ عبارة عن الحروف المقطّعة الموضوعة بالإختيار الانساني للدلالة على أعيان الأشياء . وهي منقسمة[4] إلى ما هو موضوع أوّلًا وإلى ما هو موضوع ثانيًا . (٢٠)

(1) L يكن له

(x) L om.

(2) L أو عجمي

(3) L وأما

(4) T. B & L وهو منقسم

الفصل الأول

في[1] بيان معنى الإسم والمسمّى والتسمية

قد أكثر الخائضون في الإسم والمسمَّي وانشعبت بهم الطرق ، وزاغ عن الحقّ أكثر الفرق . فمِن قائل أنّ الإسم هو المسمَّي ولكنّه غير التسمية .
٥ ومِن قائل أنّ الإسم غير المسمَّى ولكنّه هو التسمية . ومن ثالث ، معروف بالحذق في صناعة الجدل والكلام ، يزعم أنّ الإسم قد يكون هو المسمَّى ، كقولنا ‖ لله[2] تعالى ، إنّه ذات وموجود . وقد يكون غير المسمَّى ، كقولنا : إنّه خالق ورازق ، فإنّه يدلّ على الرزق والخلق ، وهما غيره . وقد يكون بحيث لا يقال إنّه المسمَّى ولا هو غيره ، كقولنا : عالم وقادر ، فإنّهما
١٠ يدلّان على العلم والقدرة ، وصفات الله لا يقال إنّها هي الله ولا إنّها غيره . 3 a

والخلاف يرجع إلى أمرين : أحدهما ، أنّ الإسم هل هو التسمية أم لا . والثاني ، أنّ الإسم هل هو المسمَّى أم لا . والحقّ أنّ الإسم غير التسمية وغير المسمَّى ، وأنّ هذه ثلاثة أسماء متباينة غير مترادفة . ولا سبيل إلى كشف الحقّ فيه إلّا ببيان معنى كلّ واحد من هذه الألفاظ الثلاثة مفردًا ،
١٥ ثمّ بيان معنى قولنا : هو هو ، ومعنى قولنا : هو غيره . فهذا منهاج الكشف للحقائق ، ومن عدل عن هذا المنهج لم ينجح أصلًا .

فإنّ كلّ علم تصديقي ، أعني ما يتطرّق إليه التصديق أو التكذيب ، فإنّه ، لا محالة ، قضيّة تشتمل على موصوف وصفة ، ونسبة لتلك الصفة إلى الموصوف . فلا بدّ وأن تتقدّم عليه المعرفة بالموصوف وحدّه على سبيل التصوّر

(1) L om. في الفصل الاول (2) L الله

الفنّ الثالث يشتمل على بيان أنّ أسماء الله تعالى تزيد على تسعة[1] وتسعين توقيفًا ؛ وبيان الرخصة في وصف الله تعالى بكلّ ما هو متّصف به وإن لم يرد فيه إذن وتوقيف ، إذا لم يرد فيه منع ؛ وبيان فائدة الإحصاء والتخصيص بمائة إلّا واحدًا[2] .

(1) T. B & L تسع

(2) T & P_2. B & L واحدة. G & the printed editions A, Az, S, & Tq as well as mentioning the three *bayāns* in this *fann* - the second and third being in reverse order - have about eight additional lines summarizing the thesis of what appears in our text above as the second *bayān*. None of the main mss have this extra text.

الفنّ الأوّل

في السّوابق والمقدّمات

وفيه أربعة[1] فصول

(1) L om.

والثاني ، أنّ الافصاح عن كنه الحقّ فيه يكاد يخالف ما سبق إليه
الجماهير . وفطام الخلق عن العادات ‖ ومألوفات المذاهب عسير ، وجناب
الحقّ يجلّ عن أن يكون مَشْرَعًا[1] لكلّ وارد ، أو يتطلّع إليه إلّا واحد
بعد واحد . ومهما عظم المطلوب قلّ المساعد . ومن خالط الخلق جدير بأن
يتحامى ، لكن من أبصر الحقّ عسير[2] عليه أن يتعامى . ومن لم يعرف
الله ، عزّ وجلّ ، فالسكوت عليه حتم ، ومن عرف الله تعالى ، فالصمت له
جزم[3] ، ولذلك قيل : من عرف الله كَلَّ لسانُه . لكن غبَّرَ[4] في وجه هذه
الأعذار صدقُ الإقتضاء[5] مع الإصرار . فاسأل الله ، عزّ وجلّ ، أن يسهّل
الصواب ويجزل الثواب بمنّه ولطفه وسعة جوده ، إنّه الكريم الجواد ،
الرؤوف بالعباد .

(1) L. B مشرّعاً. T, P1, P2, & P3 have neither *shaddah* nor vowel marks
(2) L عسُرَ
(3) L حزم . P1 جرم
(4) L & T. B غيّر
(5) L الامضاء

صدر الكتاب

نرى أن نقسم الكلام في الكتاب إلى ثلاثة فنون : الفنّ الأوّل ، في
السوابق والمقدّمات ، الفنّ الثاني في المقاصد والغايات ، الفنّ الثالث في
اللواحق والتكملات . وفصول الفنّ الأوّل تلتفت إلى المقاصد التفات التمهيد
والتوطئة ، وفصول الفنّ الثالث تنعطف عليها انعطاف التتمّة والتكملة .
ولُباب المطلب ما تنطوي عليه الواسطة .

أمّا الفنّ الأوّل ، فيشتمل على بيان حقيقة القول في الإسم والمسمّى
والتسمية ، وكشف ما وقع فيه من الغلط لأكثر الفرق ؛ وبيان أنّ ما
يتقارب معناه من أسماء الله تعالى ، كالعظيم والجليل والكبير ، هل يجوز
أن يُحمل على معنى واحد فتكون هذه الأسماء[1] مترادفة ، أم[2] لا بدّ ‖ وأن
تختلف معانيها ؛ وبيان أنّ الإسم الواحد الذي له معنيان هل هو مشترك
بالإضافة إلى المعنيين ، يحمل عليهما حمل العموم على مسمّياته أو[3]
يتعيّن حمله على أحدهما ؛ وبيان أنّ للعبد حظًّا من معنى كلّ اسم من
أسماء الله ، عزّ وجلّ .

الفنّ الثاني يشتمل على بيان معاني أسماء الله التسعة والتسعين ؛ وبيان
أنّ جملتها كيف ترجع إلى ذات وسبع[x] صفات ، عند أهل السنّة ؛
وبيان أنّها كيف ترجع ، على مذهب المعتزلة والفلاسفة ، إلى ذات[x] واحدة
لا كثرة فيها .

(1) L اسماء
(2) L mar. او
(3) L ام
(x) L om.

غرض الكتاب

1 b ‖ بسم الله الرحمٰن الرحيم . الحمد لله المتفرّد بكبريائه وعظمته ، المتوحّد بتعاليه وصمديّته ، الذي قصّ أجنحة العقول دون حمى عزّته ، ولم يجعل السبيل إلى معرفته إلّا بالعجز عن معرفته ، وقصّر ألسنة الفصحاء عن الثناء على جمال حضرته ، إلّا بما أثنى به على نفسه وأحصى من إسمه ٥ وصفته . والصلاة على محمّد ، خير خليقته ، وعلى أصحابه وعترته .

أمّا بعد ، فقد سألني أخ في الله ، عزّ وجلّ ، يتعيّن في الدين إجابته ، شرحَ معاني أسماء الله الحسنى . وتواردت عليّ أسئلته تترى ، فلم أزل اقدّم فيه رجلًا وأؤخّر أخرى ، تردّدًا بين الانقياد لاقتضائه ، قضاء لحقّ[1] ١٠ إخائه ، وبين الإستعفاء عن التماسه ، آخذًا[2] سبيل الحذر ، وعدولًا عن ركوب متن الخطر ، واستقصارًا لقوّة البشر عن درك هذا الوطر .

وكيف لا ، وللبصير عن خوض مثل هذه الغمرة صارفان : أحدهما ، أنّ الأمر في نفسه عزيز المرام ، صعب المنال ، غامض المدرك . فإنّه في العلوّ في الذروة العليا والمقصد الأقصى[3] ، الذي تتحيّر الألباب فيه وتنخفض ١٥ أبصار العقول دون مباديه ، فضلًا عن[4] أقاصيه . ومن أين للقوى البشريّة أن تسلك في صفات الربوبيّة سبيل البحث[5] والتفتيش ، وأنّى تُطيق نورَ الشمس أبصارُ الخفافيش .

---

(1) In B قضاء لحق in mar.

(2) T, P_1 & P_2 om. the *maddah* on the *alef*. P_2 has اخذا في, T اخذا السبيل

(3) Only P_1 الاسنى

(4) P_1 & P_2. B, T & p_2 من

(5) L begins with البحث ; om. up to this point.

محتويات الكتاب

صفحة

(*) أنظر فهرس أسماء الله الحسنى ، صفحة ١٩٩–٢٠١ .

التوزيع : المكتبة الشرقية ، ساحة النجمة ، ص.ب. ١٩٨٦ ، بيروت ، لبنان

المقصد الأسنى

في شرح معاني أسماء الله الحسنى

لأبي حامد الغزالي

حققه وقدم له

الدكتور فضله شحاده




دار المشرق

ص.ب: ٩٤٦، بيروت - لبنان